

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ACTUALISATION DU CATHOLICISME QUÉBÉCOIS :

LA REVUE «MAINTENANT» (1962-1974)

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

MARTIN ROY

AOÛT 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier les deux directeurs de ce mémoire, M. Robert Comeau, professeur au département d'histoire de l'UQAM, et M. Louis Rousseau, professeur au département de sciences des religions de l'UQAM, pour leur patience et leurs judicieux conseils. Un remerciement tout particulier doit être adressé à Mme Hélène Pelletier-Baillargeon, historienne, qui a bien voulu répondre à un questionnaire portant sur l'histoire et la vie interne de la revue *Maintenant* à l'équipe de laquelle elle a appartenu, des débuts en 1962 jusqu'à la fin en 1974.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
VIE INTERNE ET HISTORIQUE DE LA REVUE .....	37
1.1 La «période Bradet», de janvier 1962 à juillet-août 1965 .....	39
1.1.1 Circonstances entourant la fondation de <i>Maintenant</i> .....	40
1.1.2 Statut et fonctionnement interne .....	44
1.1.3 Rayonnement de la revue .....	47
1.1.4 Circonstances et causes de l'affaire Bradet .....	50
1.1.5 Bilan de la période Bradet .....	71
1.2 La seconde période dominicaine, de la nomination de V. Harvey à la rupture (décembre 1968) .....	72
1.2.1 Physionomie de la revue .....	72
1.2.2 La deuxième affaire <i>Maintenant</i> (novembre 1968) .....	81
1.2.3 Bilan de la période 1965-1968 .....	86
1.3 Un «mensuel» indépendant, de janvier 1969 à décembre 1974 .....	87
1.4 Conclusion .....	94
CHAPITRE II	
LA SORTIE DE LA CHRÉTIENTÉ .....	97
2.1 Remarques générales et contexte de l'époque .....	98
2.2 Les relations Église-Société sous la direction de H.-M. Bradet .....	102
2.2.1 Le modèle de laïcité proposé : ni intégrisme, ni laïcisme .....	102
2.2.2 La question scolaire et le Bill 60 .....	116



2.2.3 Les institutions chrétiennes et la chrétienté : amorce d'un virage radical .....	124
2.2.4 Conclusion sur la vision des rapports Église – Société durant la période Bradet .....	132
2.3 Les relations Église-Société, de l'automne 1965 à décembre 1974 .....	132
2.3.1 Chrétienté et institutions chrétiennes : une clarification .....	133
2.3.2 Sécularisation et sécularisme .....	137
2.3.3 Pour l'école neutre ouverte .....	140
2.4. Conclusion. ....	149
CHAPITRE III	
CHRISTIANISME ET ATTITUDES POLITIQUES .....	151
3.1 Les relations entre politique et religion : un intégralisme particulier .....	153
3.2 Une gauche chrétienne socialiste et indépendantiste .....	166
3.2.1 Les conditions du passage de <i>Maintenant</i> au socialisme .....	166
3.2.2 Le socialisme particulier de <i>Maintenant</i> .....	175
3.2.3 Les positions indépendantistes de <i>Maintenant</i> .....	185
3.3 Politisation du christianisme et sacralisation du politique? .....	198
3.4 Conclusion .....	215
CONCLUSION .....	218
APPENDICE .....	227
BIBLIOGRAPHIE .....	235

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire s'est fixé pour objectif d'approfondir les connaissances dont nous disposons déjà sur la revue catholique d'opinion *Maintenant* (1962-1974). Il présente le double aspect d'une histoire de cette revue intellectuelle et d'une analyse de ses idées politiques et de celles portant sur l'inscription institutionnelle du christianisme. Aussi, certains aspects de sa pensée (morale sexuelle, ecclésiologie) ne sont pas abordés. En ce qui a trait à l'histoire de la revue, nous avons considéré entre autres les structures organisationnelles et le statut de *Maintenant*. Pour nous aider dans ce travail, nous avons mené une entrevue auprès de Hélène Pelletier-Baillargeon qui a fait partie de l'équipe de la revue depuis ses débuts. Quant aux idées politico-institutionnelles de la publication, nous avons procédé à une analyse de contenu thématique qualitative. Notre travail a voulu par ailleurs vérifier si, dans l'interprétation qu'elle a donnée du christianisme sur le plan politique et au chapitre des relations entre l'Église catholique et la société, *Maintenant* a entrepris un travail d'actualisation de la tradition chrétienne québécoise, entre le repli passéiste et l'assimilation, dans un contexte, celui des années 1960 et 1970, où un processus de sécularisation et de modernisation transforme la société québécoise. Les résultats auxquels aboutit la recherche confirment cette hypothèse. L'analyse de la vie interne de la revue nous a permis d'établir que la revue a bénéficié d'une grande liberté qui lui a donné la possibilité d'être audacieuse sur le plan des idées. Au chapitre des rapports entre l'Église et la société, *Maintenant* a rejeté à la fois l'idée de chrétienté, empreinte de cléricalisme, et l'assimilation pure et simple du chrétien à la société séculière. Le chrétien s'y intègre, mais il doit pouvoir exprimer sa foi au sein d'institutions neutres (et non plus confessionnelles). Finalement, la revue a présenté des attitudes et des idées politiques qui, tout en innovant par rapport au passé catholique, ne répudient pas l'essence et la logique même de la tradition chrétienne. Ainsi, même si l'équipe de la revue se rallie à la gauche indépendantiste, bien des thèmes de la pensée sociale chrétienne colorent ses positions. Au total, donc, *Maintenant* a bel et bien entrepris d'actualiser la tradition catholique québécoise, renvoyant dos à dos le refus de l'adaptation et l'assimilation dissolvante.

MOTS CLÉS : Catholicisme, Maintenant, gauche chrétienne, sécularisation, Révolution tranquille.

## INTRODUCTION

Pour l'Église catholique du Québec, les années 1960 et 1970 constituent une période de profonds bouleversements. D'une part, dans la foulée du concile Vatican II, elle entreprend, dans un esprit d'ouverture à la modernité, de réformer notamment sa liturgie, le rôle du laïcat ainsi que son rapport au monde. D'autre part, elle subit les contrecoups de la sécularisation des institutions et des mentalités. Prenant acte du principe de l'autonomie du temporel et des pressions de l'opinion publique, l'Église ne s'oppose pas à la prise en charge du secteur social par l'État, ce qui met à mal le réseau institutionnel catholique qui, autrefois, encadrait la communauté canadienne-française. Le discours social de l'Église devient par ailleurs une parole parmi d'autres et présente considérablement moins d'attrait que les idéologies séculières de gauche qui dominent le champ intellectuel de l'époque. Les utopies politiques progressistes semblent susciter davantage l'adhésion et le dévouement de la jeunesse intellectuelle que la religion traditionnelle. En somme, durant toute cette période de transition, l'Église catholique cesse d'être une des institutions centrales de la collectivité francophone.

Les réactions de l'intelligentsia catholique par rapport à ces transformations nous sont partiellement connues. Mais, à notre connaissance de ces milieux, il manque cependant une analyse détaillée de la revue *Maintenant* qui, fondée par l'Ordre des dominicains, a été animée par des catholiques de gauche. Cette publication ne méritait pas cette relative indifférence. Elle a rejoint par exemple un assez large public comme en fait foi son tirage en 1965 qui atteint jusqu'à 10 000 exemplaires. De plus, l'étude de cette revue permettrait d'en apprendre plus sur les positions d'une certaine intelligentsia catholique réputée progressiste par rapport aux transformations que subissent à l'époque la société et l'Église. Ainsi, nous serions en mesure d'en savoir davantage sur les audaces ou sur les limites de ce courant dans

son intelligence de l'héritage catholique. Aussi, pour ces raisons, nous nous proposons d'analyser les efforts que déploie *Maintenant*, de sa fondation en 1962 jusqu'à sa disparition en 1974<sup>1</sup>, pour penser ou repenser le catholicisme québécois au niveau institutionnel, social et politique.

Avant d'exposer l'angle d'approche à partir duquel nous analyserons ces positions, il nous faut commencer par considérer l'impact du processus de sécularisation sur les religions et les organisations religieuses dans les sociétés modernes. Pour ce faire, nous nous appuierons sur l'ouvrage désormais classique de Peter L. Berger sur la question, *La religion dans la conscience moderne*<sup>2</sup>. Notre analyse sera brève et ne prétendra pas épuiser toute la richesse de la pensée de cet auteur.

De ce processus de sécularisation, P. L. Berger propose la définition suivante : « Nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux »<sup>3</sup>. L'auteur est amené à distinguer ainsi plusieurs niveaux de sécularisation. En tant que « processus socio-structural », celle-ci renvoie au phénomène en vertu duquel des secteurs ou des institutions de la société sont soustraits à l'autorité ou à l'influence des Églises. Songeons notamment à la séparation de l'Église et de l'État<sup>4</sup>. Dans ce contexte, la religion tend à devenir une affaire privée, à se réfugier dans la sphère privée et ses cadres. D'autre part, il existe ce qu'on pourrait appeler une sécularisation des consciences : « elle [la sécularisation] affecte la totalité de la vie

---

<sup>1</sup> *Maintenant*, en tant que revue autonome, doit fermer ses portes en décembre 1974. Elle connaît une brève renaissance en 1975. *Les Cahiers Maintenant*, encartés dans le journal *Le Jour*, cessent toute activité après seulement trois parutions. De ce fait, nous ne jugeons pas nécessaire d'intégrer comme telle cette période à l'analyse.

<sup>2</sup> Peter L. Berger, *La religion dans la conscience moderne : essai d'analyse culturelle*, coll. « Religion et sciences de l'homme », Paris, Le Centurion, 1971, 287 p.

<sup>3</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 174.

<sup>4</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 174-175.

culturelle et de l'idéation»<sup>5</sup>. Les thématiques religieuses disparaissent ainsi de l'art, de la littérature ou de la philosophie tandis que les sciences proposent des définitions franchement séculières et profanes du monde<sup>6</sup>. Mais, plus généralement, avec cette facette du processus, un nombre grandissant d'individus envisagent le monde et leur propre existence en dehors de toutes considérations religieuses.

Par ailleurs, la sécularisation mène tout droit selon P. Berger au pluralisme religieux. En effet, sous un régime de séparation de l'Église et de l'État, l'instance étatique ne doit et «ne peut plus servir d'agent d'exécution au compte de l'institution religieuse qui dominait jusque-là<sup>7</sup>». Auparavant, l'État servait de «bras séculier» à une religion officielle. Avec la sécularisation, l'Église ne peut plus compter sur l'État pour qu'il force les individus à croire à sa doctrine et à ses préceptes. L'État assure la liberté du culte et met toutes les confessions sur un même pied d'égalité. Il revient désormais aux Églises de «s'assurer la libre adhésion de leurs clientèles respectives»<sup>8</sup>. Pour maintenir ses effectifs, une institution religieuse donnée doit persuader ou convaincre ses fidèles de la validité de ses croyances religieuses et morales.

Dans ce contexte, les religions entrent en concurrence les unes avec les autres. Elles se disputent l'adhésion de la population à leurs doctrines. P. L. Berger écrit par ailleurs :

Le pluralisme, cependant, ne se limite pas à ce type de compétition intra-religieuse. Par suite de la sécularisation, les groupes religieux sont également obligés d'entrer en compétition avec divers rivaux non religieux qui s'attaquent eux aussi à l'entreprise de définition du monde, certains puissamment organisés (ainsi les divers mouvements idéologiques révolutionnaires), d'autres beaucoup plus diffus dans les

---

<sup>5</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 175.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 208.

<sup>8</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 209.

institutions (ainsi les systèmes de valeurs modernes de l'individualisme ou de l'émancipation sexuelle)<sup>9</sup>.

Les diverses institutions religieuses doivent tenir compte de leurs concurrents, religieux ou non, surtout s'ils ont la cote auprès de la population, dans la formulation de leurs doctrines.

Dans une situation pluraliste, l'obéissance et l'adhésion à une tradition religieuse ne vont plus de soi. Elles sont désormais libres et volontaires. «En conséquence, la tradition religieuse, qui pouvait être jadis imposée d'autorité, doit être maintenant lancée sur le marché. Il faut le «vendre» à une clientèle qui n'est plus contrainte à l'«acheter»»<sup>10</sup>. P. Berger en arrive ainsi à la conclusion que le pluralisme engendré par la sécularisation institue sur le plan religieux une situation de marché<sup>11</sup>.

Une telle situation a un impact sur la définition des doctrines religieuses. Intervient ici ce que P. Berger nomme «la dynamique de la préférence des consommateurs» religieux<sup>12</sup>. Qu'entend-il par là? Dans un contexte pluraliste, une tradition religieuse donnée ne peut plus être imposée à la population qui est dorénavant libre d'opter pour la religion de son choix. Certes, certaines attaches traditionnelles ou familiales peuvent toujours avoir pour effet de restreindre la liberté de choix en matière religieuse. Mais, pour l'essentiel, dans ce contexte, une religion ne s'impose plus par la coercition. L'institution doit vendre son produit, en montrer les mérites à une population qui n'est plus obligée de l'acheter et qui peut tout aussi bien en adopter un autre, selon ses préférences et ses goûts. Pour avoir quelques chances de réussir, l'institution religieuse tendra à ajuster son produit aux besoins de la population. Comme l'écrit l'auteur, «il est impossible, presque a priori, d'offrir une marchandise à une

---

<sup>9</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 218.

<sup>10</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 219.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 229.



population de consommateurs libres sans tenir compte de leurs désirs à ce sujet»<sup>13</sup>. Nous pourrions ajouter que si elles refusent le défi de l'ajustement, les Églises risquent de voir leurs produits déphasés culturellement, c'est-à-dire peu susceptibles d'être adoptés par la population. Il va sans dire que les besoins étant eux-mêmes changeants, les contenus religieux auront eux-mêmes tendance à varier au gré des circonstances, ce qui s'éloigne des prétentions «fixistes» de certaines Églises quant à leurs doctrines.

Dans un contexte sécularisé, les goûts des «consommateurs religieux» iront vers des contenus qui cadrent avec cet univers institutionnel et mental. Ils marqueront leurs préférences pour des doctrines qui s'harmonisent avec leur conscience sécularisée. P. Berger cite en exemple le cas du protestantisme libéral qui a supprimé quantité d'éléments surnaturels de sa doctrine afin de pouvoir convenir aux besoins de sa clientèle. Sans aller jusque-là, d'autres courants religieux ont tendance à mettre moins d'accent sur ce genre de thématiques<sup>14</sup>.

D'autre part, dans une société moderne et séculière, la religion se voit confinée, ainsi que nous l'avons vu, à la sphère privée. Une telle tendance se reflète dans les attitudes ou les préférences mêmes des consommateurs religieux. Ainsi, ils exigeront avant tout de la religion qu'elle puisse répondre à leurs problèmes ou à leurs besoins d'ordre privé. Afin de satisfaire aux exigences de leur clientèle, des institutions religieuses ont pris un tel virage. Elles mettent l'accent sur la famille de même que sur les vertus thérapeutiques ou psychologiques de la religion, laquelle procurerait un sentiment de bien-être. Comme l'écrit l'auteur, dans ces circonstances, «la religion pourra plus facilement se présenter sur le marché si on peut montrer qu'elle concerne la vie privée que si elle s'affiche comme comportant des applications dans les institutions plus vastes», publiques notamment<sup>15</sup>. Comme nous le verrons, la revue *Maintenant* s'écarte de ce schéma puisqu'elle s'intéresse particulièrement aux questions politiques. Nous nous pencherons sur ce problème dans le cadre de notre

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>15</sup> *Ibid.*

analyse, mais qu'il nous suffise de dire pour le moment que la revue est soucieuse de penser un christianisme qui, au même titre que les idéologies progressistes séculières, propose un meilleur aménagement de la cité des hommes. Pour elle, un catholicisme revisité dans un sens intramondain est davantage crédible que la religion traditionnelle pour laquelle seule la quête du salut dans l'au-delà comptait, la terre étant une «vallée de larmes».

Il convient maintenant d'appliquer ces considérations au cas québécois. Dans un premier temps, le catholicisme a cessé d'être la religion de l'État avec l'arrivée du conquérant britannique. L'anglicanisme lui a ravi cette place, quoiqu'il ait régné dans la colonie un régime de tolérance qui ne correspondait déjà plus à une situation de monopole en faveur d'une Église aux dépens des autres (pratiquement prosrites dans une situation monopolistique). La séparation de l'Église anglicane et de l'État du Canada-Uni est survenue assez tôt, en 1852. Les religions sont alors mises sur un même pied d'égalité; une entière liberté religieuse règne alors<sup>16</sup>. Nous constatons que, bien que les conditions socio-structurelles de la libre adhésion et de la concurrence entre les religions ou d'autres définitions de la réalité soient réunies, le pluralisme religieux et ses corollaires sont bien faibles au Québec avant les années 1960 et 1970. L'Église catholique y exerce toujours avant cette période un ascendant sur la population canadienne-française. Comment peut-on expliquer ce phénomène? Nous pouvons invoquer cette imbrication du national ou du culturel et du religieux qui associe avant la Révolution tranquille la nationalité canadienne-française et le catholicisme. On voit alors dans l'abandon de la foi catholique une trahison de la «race». Le passage vers le protestantisme est d'autant exclu qu'il est associé au conquérant anglophone assimilateur.

Donc, avant les années 1960, la force des attaches traditionnelles limite la pluralisation et le libre marché religieux. Le poids de la tradition commence à s'éroder durant le dernier tiers du XXe siècle, comme nous le verrons. Canadien français ne rime plus avec catholique alors. Et c'est durant cette période, sous la Révolution tranquille, qu'on assiste à une reprise du

---

<sup>16</sup> Voir, sur cette période, Micheline Milot, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 39-110.



mouvement de sécularisation qui affecte tout l'ensemble d'institutions catholiques qui quadrillaient la communauté francophone. On assiste alors par ailleurs à la découverte du pluralisme idéologique; la notion revient souvent alors. Mais, plutôt que de conversions à d'autres religions, chrétiennes ou non, on constate surtout une montée de l'agnosticisme et de définitions non religieuses de la réalité (socialisme, contre-culture, etc.), qui entrent en concurrence avec le catholicisme, lequel, plus que jamais, doit s'ajuster.

Ceci étant dit, il se peut que des institutions religieuses luttent contre toutes ces tendances lourdes induites par la sécularisation et le pluralisme. En effet, il existe plusieurs positionnements de la part des Églises par rapport à ces processus. P. L. Berger retient ainsi deux grands types de stratégies opposées l'une à l'autre. Entre ces deux pôles, l'auteur conçoit qu'il puisse y avoir des positions intermédiaires. L'un de ces types retenu par l'auteur consiste dans «la résistance à l'impact massif du milieu»<sup>17</sup>. Une telle stratégie vise à organiser un réseau institutionnel confessionnel imprégné des valeurs traditionnelles qui préservera les fidèles des influences «néfastes» de la société ambiante<sup>18</sup>. Aussi, le défi auquel font face les tenants d'une telle stratégie se résume à la question suivante : «Quelle est la force des moyens de défense?»<sup>19</sup>. Les idées et valeurs diffusées par la presse à grand tirage posent par exemple de graves problèmes aux partisans du ghetto. Il semble qu'une telle stratégie ait été grosso modo celle de l'Église catholique au Québec avant la Révolution tranquille comme en fait foi son ambition totalisante qui se manifeste par ce désir de couvrir tous les aspects de l'existence et son rejet des associations ou organisations neutres pour la communauté canadienne-française. L'autre stratégie dégagée par P. L. Berger consiste au contraire dans l'adaptation au milieu. Les institutions religieuses «peuvent s'adapter elles-mêmes à la situation, jouer le jeu du pluralisme, de la libre entreprise religieuse et régler le mieux possible le problème de leur crédibilité en modifiant leur produit pour l'adapter à la demande des consommateurs»<sup>20</sup>. S'il fallait choisir laquelle de ces deux stratégies correspond

---

<sup>17</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p.242.

<sup>18</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 91-92. P. Berger parle d'une «sous-société» ayant un caractère sectaire.

<sup>19</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 242-243.

<sup>20</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 240.

le plus à l'attitude de l'Église du Québec dans les années soixante et soixante-dix, nous dirions que, à quelques «résistances» près, elle relève de la voie de l'accommodation, s'inscrivant ainsi dans la mouvance du concile Vatican II qui constitue une «mise à jour» du catholicisme.

Les positions de *Maintenant* correspondent peut-être elles aussi davantage à cette stratégie. C'est ce qu'il faudra voir. Mais soyons plus précis encore car, comme l'indique P. L. Berger, il existe entre la voie de l'accommodation et celle de l'intransigeance conservatrice des attitudes intermédiaires. L'interrogation centrale qui tenaille les partisans de l'adaptation se résume en effet à la formule suivante : «Jusqu'où peut-on aller?»<sup>21</sup>. Le problème consiste à déterminer le degré d'ouverture manifesté par *Maintenant* dans ses efforts pour définir un christianisme qui soit plus en phase avec les valeurs, courants ou processus sociaux qui traversent la société québécoise. Va-t-on ainsi jusqu'à répudier des pans entiers de la tradition catholique pour mieux se dissoudre dans l'ethos du monde moderne? La même question effleure l'esprit quand nous songeons à l'ensemble de l'Église à l'époque.

C'est ici que les considérations de R. Lemieux nous seront utiles<sup>22</sup>. Dans son analyse du catholicisme québécois sous la Révolution tranquille, cet auteur prétend que, dans l'ensemble, l'Église renvoie dos à dos le repli intransigeant et l'idéologie de l'adaptation. D'après ce qu'en dit l'auteur, la première option consiste à exacerber l'identité des croyants et à «idolâtrer» la tradition tandis que la seconde, aux tendances «assimilatrices», tend à adopter sans esprit critique les valeurs ambiantes, celles de la modernité, au point d'effacer la spécificité de la communauté qui ne semble plus désormais se distinguer de la société globale<sup>23</sup>. À ces deux positionnements, l'Église québécoise oppose ce qu'il est convenu d'appeler une voie moyenne que l'auteur baptise du terme d'«aggiornamento». Elle a

---

<sup>21</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 242.

<sup>22</sup> Raymond Lemieux, «Les catholiques dans la Révolution tranquille: aggiornamento ou assimilation» in Y. Roby et N. Voisine, dir., *Érudition, humanisme et savoir: Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 295-316.

<sup>23</sup> Raymond Lemieux, *loc. cit.*, p. 297-299.

accueilli les valeurs nouvelles mais de façon mesurée et critique; surtout, cette ouverture ne se fait pas au détriment du maintien d'une identité propre. Contrairement à ce qu'indique l'idéologie de l'adaptation assimilatrice, il faut éviter de se mettre à la remorque des «tendances» ou de suivre les «modes» au risque d'y «perdre son âme», pour paraphraser R. Lemieux<sup>24</sup>. Mais, à la différence de la mentalité de ghetto, des remises en question de certaines habitudes traditionnelles s'imposent. Nous le voyons, l'attitude de l'«aggiornamento», qui se manifeste notamment lors du débat entourant le Bill 60, est un compromis parfois instable dans la mesure où elle est tiraillée entre deux exigences contradictoires, l'ouverture à la modernité et la préservation d'une identité propre.

Il s'agira pour nous de déterminer laquelle de ces deux voies, l'«aggiornamento» et l'adaptation, entendue en son sens le plus extrême, correspond le plus à l'itinéraire de *Maintenant*. La stratégie de l'intransigeance conservatrice est à peu près exclue, encore qu'il faille voir s'il n'existe pas sur des thèmes donnés certains «blocages». Il se peut que, selon les domaines et les phases de son histoire, la revue ait pu procéder de l'une ou l'autre de ces attitudes, mais qu'il nous suffise pour le moment d'affirmer à titre d'hypothèse que l'esprit d'ensemble des efforts de *Maintenant* se rattachait à la voie médiane, à savoir l'actualisation d'une tradition. La revue suit ainsi le même chemin que celui emprunté par l'Église, bien qu'elle soit considérablement plus audacieuse au chapitre de la laïcisation du réseau scolaire public et de l'engagement politique, entre autres.

Mais à quoi la revue s'ouvre-t-elle ou s'adapte-t-elle, pourrions-nous nous demander? Nous avons jusqu'ici parlé de «valeurs modernes» ou encore de «modernité». Par là, nous entendons les valeurs de la laïcité par lesquelles le religieux se spécialise ou cesse d'avoir des prolongements institutionnels hors de la sphère culturelle ou spirituelle proprement dite. Dès lors, nombre de secteurs s'affranchissent de la tutelle des Églises. Ainsi, la modernité présente le politique comme un domaine autonome et affranchi des normes religieuses ou ecclésiales. À ces valeurs «autonomistes» de la modernité, nous pouvons ajouter une réhabilitation du profane et du terrestre, que le céleste et l'au-delà (associés aux conceptions

---

<sup>24</sup> Raymond Lemieux, *loc. cit.*, p. 297.

religieuses traditionnelles) éclipsaient naguère. L'analyse des colonnes de *Maintenant* devra déterminer la place que la revue accorde à toutes ces valeurs dans ses efforts pour proposer un catholicisme «crédible» ou «vendable», eu égard aux mutations qui affectent la société du temps.

Ces problématiques générales posées, il nous reste à exposer les diverses étapes de l'analyse que nous entreprendrons. Celle-ci comportera deux volets. Dans un premier temps, nous brosserons un tableau de la vie interne de la revue. Par la suite, nous mènerons une analyse de contenu thématique. En ce qui concerne la vie interne de *Maintenant*, plusieurs sujets méritent d'être retenus. Signalons en premier lieu les circonstances de la fondation en 1962. Nous tenterons de relever les objectifs et intentions qui animent les fondateurs. Nous aborderons ensuite le problème du «statut» de la revue. Celle-ci a été rattachée à l'Ordre des dominicains jusqu'en 1968. Après la rupture avec la communauté, elle a survécu jusqu'à sa disparition grâce aux dons du magnat de la presse québécoise, P. Péladeau. Il s'agira de déterminer la marge de manœuvre éditoriale ou l'autonomie dont bénéficie la publication, spécialement durant sa «période dominicaine». Car *Maintenant* a connu plusieurs démêlés avec l'Ordre. En 1965, à la suite de désaccords sur certaines prises de position, son directeur, H.-M. Bradet, doit démissionner. Finalement, en 1968, les conflits persistant, la revue rompt ses liens institutionnels avec les dominicains. Nous considérerons les tenants et aboutissants de ces crises. L'analyse de cette question donnera l'occasion d'établir jusqu'à quel point la volonté de réforme des collaborateurs du périodique déborde celle de la communauté sur laquelle s'exercent les pressions de la hiérarchie et de l'institution ecclésiale.

Par ailleurs, la façon dont une publication intellectuelle est reçue en dit long sur la portée et la signification du message qu'elle diffuse. *Maintenant* a ainsi été perçue dans le contexte de la Révolution tranquille comme une force qui, de l'intérieur même de l'Église, oeuvrait en faveur de la réforme d'une institution jugée envahissante et parfois dépassée. On lui attribue de ce fait à cette époque un rôle primordial dans la société québécoise. Nous considérerons donc le problème de la réception de la publication dans les autres revues, le courrier des lecteurs et la correspondance des directeurs. Par la suite, nous tenterons de dresser le profil du lectorat à l'aide des sondages effectués auprès des lecteurs. En définissant le contour de la



«base sociale» de la revue et le groupe d'âge auquel elle appartient, nous serons en mesure de voir si *Maintenant* s'adresse aux forces montantes de la société. Pour finir, les causes de la disparition de la revue sous forme de périodique autonome et spécifique seront aussi considérées. Au total, comme nous pouvons le voir, ce volet aura pour but de reconstituer pour ainsi dire le contexte dans lequel s'enracine la publication chrétienne. En étudiant le fonctionnement d'une revue et son histoire, on est à même de définir en effet le cadre à partir duquel des orientations prennent forme et s'élaborent, et ce faisant, on les comprend un peu mieux. Pour cette étape du travail, nous interrogerons, en l'absence d'archives, Madame Hélène Pelletier-Baillargeon qui a été membre du comité de direction, puis directrice de la revue.

Les sujets retenus par l'analyse de contenu seront au nombre de deux. En premier lieu, le problème des rapports de l'Église au monde retiendra notre attention. Par là, nous entendons les positions de la revue concernant le processus de sécularisation qui a balayé le Québec. Les positions de *Maintenant* au sujet du Bill 60, de la confessionnalité scolaire, du M.L.F. (Mouvement laïc de langue française) et du mouvement de sécularisation en général seront tour à tour considérées. Il s'agira de relever de ces prises de position le degré de «sécularisme» qui caractérise la revue à tel ou tel moment de son histoire. Nous verrons que, quelque peu méfiante à ses débuts, la publication a effectué un rapprochement constant avec les principes modernes de la laïcité à tel point que, dès la seconde moitié de son itinéraire, elle peut être considérée comme pleinement séculariste.

Plus précisément, il nous faudra déterminer le mode d'insertion du chrétien dans la société que la publication a défendu au fil de son parcours. Doit-on maintenir un réseau institutionnel catholique particulier qui s'apparenterait à une espèce de ghetto confessionnel? Ou est-ce que le chrétien doit s'intégrer à la société globale? Autrement dit, doit-on ériger des murailles institutionnelles autour des fidèles afin de les préserver contre les influences délétères de la société profane ou bien peut-on leur faire confiance et leur permettre de «se mêler» aux «autres»? Le premier choix relève de l'attitude intransigeante, ainsi que nous l'avons vu, alors que le second procède des solutions de l'adaptation. Ici, pour tenter de déterminer laquelle de ces options emporte l'adhésion de la revue à tel ou tel moment de son histoire,

une analyse des prises de position concernant la confessionnalité scolaire paraît évidemment s'imposer.

En deuxième lieu, l'analyse de contenu abordera la pensée politique de la revue. Cette partie de l'analyse se divisera en trois volets. Dans un premier temps, nous examinerons le problème des rapports entre religion et politique tel qu'entrevu par *Maintenant*. Comme cette revue prend position politiquement au nom des valeurs chrétiennes, il semble tout à fait exclu qu'elle considère le politique selon les principes de la modernité politique, à savoir comme un domaine autorégulé et indépendant de toute influence religieuse. En cela, elle prend ses distances par rapport au phénomène de privatisation qui tend à interdire à la religion de se prononcer sur les questions politiques. Or donc, pour *Maintenant*, l'Évangile et le christianisme ont leur mot à dire en cette matière. Il est à noter que, dans sa conception du rôle politique de l'Église et des chrétiens, la revue demeure opposée à toute forme de catholicisme politique. Elle reste conséquente avec ses positions sécularistes.

En deuxième lieu, nous considérerons en tant que telles les idées politiques que soutient *Maintenant*. À cet égard, quel sort réserve-t-on à la doctrine sociale officielle de l'Église? S'y réfère-t-on ou s'en éloigne-t-on sensiblement dans la prise en compte des problèmes politiques. Nous savons par ailleurs que la publication se déclare ouvertement socialiste avec l'arrivée de V. Harvey comme directeur. Quel type de socialisme défend-on et surtout, quel rapport entretient-on avec le marxisme? Envisage-t-on une réforme à la pièce de la société ou plutôt un changement révolutionnaire? Il semble que la revue défend un socialisme ouvert et démocratique qui n'a pas des contours précis. Un certain flou et une certaine incohérence caractérisent ses positions. Autant d'hypothèses qu'il nous faudra démontrer. D'autre part, nous considérerons les positions de la revue concernant la question nationale québécoise. Comment définit-elle la nation québécoise et comment en vient-elle à justifier l'option indépendantiste? L'interrogation centrale de cette analyse sur les idées politiques de *Maintenant* consistera à se demander si on défend des positions originales voire spécifiques, relevant d'une gauche proprement chrétienne, ou si les thèses soutenues se confondent avec celles des autres idéologies politiques séculières. S'inscrit-on dans la tradition chrétienne

moyennant quelques mises à jour ou se contente-t-on de suivre une mode intellectuelle? Telle est autrement formulée la question que nous nous poserons.

Finalement, l'analyse de contenu des attitudes politiques de la revue traitera du rapport au politique ou de l'intensité de l'engagement politique qui caractérise *Maintenant* à divers moments de son existence. Une simple lecture de ses colonnes donne en effet l'impression qu'avec l'arrivée de V. Harvey à la direction en 1965, la revue va en se politisant au point de délaisser les questions proprement religieuses voire ecclésiales. Considérant les textes qui traitent de la finalité et du sens de l'action politique, il s'agira de vérifier si la publication politise la religion et, du même souffle, sacralise ou absolutise le politique ou les causes politiques (le socialisme et l'indépendance du Québec) qu'elle défend. Dans un tel cas de figure, elle délaisserait voire mettrait de côté la thématique surnaturelle du salut dans l'au-delà que priorisait la religion traditionnelle, laquelle était peu soucieuse de justice sociale et de bonheur terrestre. La lutte en faveur d'une société juste prendrait toute la place, l'accomplissement de l'idéal se hissant au rang de seul vrai salut. De telles conceptions d'aspect millénariste se nourrissent largement de l'idée moderne de progrès qui sécularise le salut en le rendant accessible dès l'ici-bas et à la portée des efforts de l'homme<sup>25</sup>. La grande «religion séculière» du XXe siècle, à savoir le communisme, repose sur une telle idée. Nous avancerons l'hypothèse que *Maintenant*, tout en se préoccupant de justice sociale au nom de la foi, ne s'oriente pas vers cette absolutisation du politique ou cette religion du politique, ainsi qu'en fait foi notamment son refus de l'aveuglement idéologique. La revue serait donc demeurée «orthodoxe».

La méthodologie employée pour analyser ces divers sujets relèvera de l'analyse thématique qualitative<sup>26</sup>. Le thème ou toute affirmation ou opinion formulée sur un sujet donné constituera l'unité d'enregistrement de cette analyse de contenu. Le traitement des documents

---

<sup>25</sup> Danièle Hervieu-Léger, «Sécularisation et modernité religieuse», *Bulletin du Centre protestant d'études*, vol. 41, no 1 (février 1989), p. 17-18; Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, coll. «Diagnostic», no 28, Québec, Éditions de l'IQRC, 2000, p. 97.

<sup>26</sup> Voir L. Bardin, *L'analyse de contenu*, 7e éd. rev. et augm., coll. «Le psychologue», no 69, Paris, PUF, 1993, p. 125-177.

se fera sous le prisme des problématiques et hypothèses que nous venons tout juste de formuler. Mais, d'un autre côté, notre analyse ne se voudra pas quantitative. Elle ne comptabilisera pas la fréquence d'apparition de certains thèmes. Ce qui n'est pas dit peut en effet en dire long sur certains *a priori* ou blocages idéologiques. Les silences parlent. Conséquemment, notre analyse reposera davantage sur la présence ou l'absence de certains thèmes que sur la fréquence de leur apparition. Nous adopterons aussi cette approche parce que la fréquence de certains thèmes pourrait s'avérer faible. Quant au corpus retenu, il comportera tous les documents publiés dans la revue qui, tout au long de l'histoire de *Maintenant*, contiennent des opinions sur les sujets qui seront abordés. À cet égard, il convient de préciser que nous ne lirons pas systématiquement tous les articles de la revue. Nous écarterons les nombreux textes qui traitent du mouvement œcuménique, des religions non chrétiennes ou de morale sexuelle –autant de thèmes que notre analyse n'abordera pas. D'autre part, il convient de remarquer que tous les articles de portée sociale et politique, particulièrement nombreux au début des années 1970, ne seront pas retenus dans notre analyse, dans la mesure où ils ne traitent pas des questions sociopolitiques dont nous voulons traiter (rapports religion-politique, socialisme, question nationale, etc.). Ainsi seront écartés les textes qui touchent la protection du consommateur, l'aide juridique, le territoire québécois ou la situation politique dans les pays étrangers (Portugal, Haïti, Amérique latine, etc).

Ces précisions étant faites, notre travail cherchera à établir le degré d'ouverture, grand ou petit, selon les époques, dont fait preuve *Maintenant* concernant la sécularisation de la société, les idéologies de gauche et l'effervescence politique de cette période. Plus généralement, l'exercice visera à démontrer que la revue opte pour la stratégie faite d'ouverture face aux changements qui traversent la société québécoise. Il tracera les contours de la nouvelle «synthèse» catholique que propose *Maintenant* dans les années soixante et soixante-dix, synthèse qui se veut en phase avec le Québec de l'époque tout en s'inscrivant dans la continuité d'un héritage. C'est tout un pan de l'histoire du catholicisme contemporain qui sera ainsi mis au jour puisque cette publication n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'une analyse détaillée.



En effet, *Maintenant* n'a pas suscité beaucoup d'intérêt chez les chercheurs. Leur production se résume en tout à deux mémoires de maîtrise et à quelques analyses<sup>27</sup>. Et là même, nous ne pouvons que constater un certain déséquilibre puisqu'on s'est surtout penché sur la «période dominicaine» de la publication (1962-1968). Une seule étude, celle de M.-F. Tremblay, se propose de suivre son cheminement tout au long de son existence et même dans ce cas précis, on ne traite pas exclusivement d'elle<sup>28</sup>. Au total, de *Maintenant*, on a principalement considéré ses remises en question de la morale sexuelle catholique traditionnelle et, à un moindre degré, sa conception des rapports entre l'Église et la société. En revanche, on a presque passé sous silence ses idées politiques. L'ensemble de cette production a de quoi laisser insatisfait, même si certaines remarques méritent qu'on s'y attarde. Aussi, le tour d'horizon proposé abordera d'autres ouvrages qui, bien qu'ils ne traitent pas directement de *Maintenant*, nous permettent d'éclairer le contexte religieux et intellectuel dans lequel la revue s'inscrivait.

Par contexte religieux, nous entendons la place qu'a successivement occupée l'Église au cours de cette période, le rapport que ses diverses composantes ont entretenu vis-à-vis de la modernité ainsi que, plus spécifiquement, les positions qu'elles ont prises face à la sécularisation. D'autre part, notre enquête englobe les décennies qui précèdent la Révolution tranquille car l'après-guerre a préparé les années 1960. Celles-ci ont par ailleurs marqué un tournant dans la mesure où elles ont rompu avec le passé.

En effet, la Révolution tranquille, tous en conviennent, a profondément transformé les rapports entre l'Église et l'État, entre l'institution ecclésiale et la société. Elle a amorcé un processus de sécularisation qui a pratiquement détruit le rôle social dévolu à l'Église, laquelle était, en comparaison aux années antérieures, presque réduite à un simple service culturel. Elle tend de plus à devenir un simple groupe de pression parmi d'autres, sans compter que, dès les années 1970, elle commence à sombrer dans la marginalité. Comme le fait remarquer J.

---

<sup>27</sup> Voir la bibliographie.

<sup>28</sup> M.-F. Tremblay, «Culture colonisée et ethnocentrisme (Québec, 1950 à 1975) : *Cité Libre, Liberté, Maintenant et Parti-Pris*», mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, 333 p.

Hamelin, une définition pluraliste de la communauté nationale ne reposant plus sur le critère religieux se manifeste dans les années 1960<sup>29</sup>. Dès lors, ajoute ce même auteur, les projets de société qui se disputent l'adhésion des citoyens ne font plus référence à la religion<sup>30</sup>. Mais quiconque se penche sur la nature des bouleversements qui interviennent alors doit évidemment se prononcer sur le rôle et la place que l'Église occupe au sein de la société québécoise avant que ces transformations n'aient lieu. À quoi la Révolution tranquille a-t-elle mis un terme? Telle est la question que nous devons nous poser.

À ce sujet, il semble qu'il existe deux écoles de pensée qui divergent l'une de l'autre. L'une de ces interprétations tend à faire de l'Église l'institution dominante et principale de la société avant 1960. Les historiens de l'Église ont tendance à développer de telles vues quoiqu'ils rejettent de plus en plus l'image d'Épinal d'une «grande noirceur» s'abattant sur le Québec de jadis. Ainsi, L. Ferretti attribue à l'Église le rôle d'«organisatrice principale de la société», ce qui suggère, convenons-en, une position de première importance qui semble éclipser l'État<sup>31</sup>. En outre, jusqu'à la Révolution tranquille, selon J. Hamelin, l'Église était un «agent totalisateur de l'organisation sociale»<sup>32</sup>. Elle ne pouvait plus à partir de l'après-guerre imposer un ordre sociopolitique, ce qu'elle était en mesure de faire auparavant<sup>33</sup>. Le même auteur utilise de plus le concept d'Église-nation pour décrire le rôle et la place de l'institution, entendant par là qu'elle constitue le porte-parole autorisé de la nation

---

<sup>29</sup> Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle, t. 2, de 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 230-231.

<sup>30</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 230.

<sup>31</sup> Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 113.

<sup>32</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 267.

<sup>33</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 109.

canadienne-française, traçant la voie à suivre et proposant des modèles de société<sup>34</sup>. Nation et Église vont ici de pair<sup>35</sup>.

L'autre école que R. Rudin qualifie de «révisionniste» insiste au contraire sur la modernité de cette société<sup>36</sup>. Elle met de l'avant l'idée que l'Église voit son importance constamment décliner. Elle paraît de plus affirmer que cette institution s'avère à bien des égards sympathique à la modernité, attitude que certains chercheurs ont refusé de voir naguère. Selon R. Rudin, cette relecture de l'histoire, beaucoup plus sensible à la complexité des réalités historiques, a parfois donné lieu à des exagérations. Ainsi, certains tendent, dans un excès contraire, à inverser l'image d'une Église omnipotente, monolithique et réfractaire aux changements. Ce faisant, ils sous-estiment la réalité de certains blocages. Comme l'écrit P.-A. Linteau, il convient de préserver un certain équilibre dans l'analyse du passé québécois<sup>37</sup>.

Mais trois sociologues, G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, ont, dans un ouvrage consacré à la société duplessiste, développé de manière beaucoup plus étoffée et équilibrée la conception révisionniste des rapports entre l'Église et l'État avant l'arrivée du régime Lesage. Selon ces auteurs, on assiste dès l'avènement du gouvernement responsable en 1848 à la constitution d'un État démocratique libéral. Comme tout appareil étatique moderne, cet État s'impose, par le biais du droit et de la loi, comme le centre de régulation universelle de toutes

---

<sup>34</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 229-230.

<sup>35</sup> Il est à noter que, pour D. Seljak, ce concept d'Église-nation employé pour décrire la situation de l'Église en Pologne et en Irlande ne s'applique qu'imparfaitement au cas québécois. Ces sociétés étaient sous la domination d'un pays étranger professant une autre foi, de sorte que l'Église catholique constituait la seule institution que les élites polonaise et irlandaise pouvaient investir. Le contrôle de l'économie et des structures politiques échappait radicalement à ces sociétés; l'Église constituait ainsi un exutoire, un lieu où l'on pouvait s'affirmer. Bien qu'elle fût dominée elle aussi par une collectivité étrangère pratiquant une autre religion, la nation canadienne-française n'était pas aussi fortement dépossédée sur les plans politique et économique. Malgré cette remarque, nous pouvons affirmer que le concept d'Église-nation renvoie bien à la centralité de l'Église dans l'image de soi du Canadien français. Voir David Seljak, «Modernization Theory and a New Look at the History of the Catholic Church in Quebec», *Religiologiques*, no 11 (printemps 1995), p.43-44.

<sup>36</sup> Ronald Rudin, «La quête d'une société normale : critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, no 2 (hiver 1995), p. 9-42.

<sup>37</sup> P.-A. Linteau, «De l'équilibre et de la nuance dans l'interprétation de l'histoire du Québec», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 4, no 2 (hiver 1995), p. 13-20.

les institutions quadrillant la société, de l'économie de marché à l'Église. Mais, répliquerions-nous, celle-ci exerce un rôle social prépondérant au sein de la société québécoise. Or, elle ne dispose d'une telle influence que parce que l'État libéral le lui a au départ consenti. Elle est donc à la merci du bon vouloir de l'État auquel elle est donc subordonnée. Il convient, nous disent les auteurs, de tenir vraiment compte des structures politiques en place. Le fait que l'Église ait disposé d'un personnel plus nombreux que celui de l'État ne change rien à la situation. Par ailleurs, il faut savoir que le libéralisme qui constitue l'idéologie animant l'instance étatique avant 1960 accorde par définition le domaine de la régulation sociale (gestion de la pauvreté, soins de santé, etc.) davantage à des institutions privées que publiques, l'État ne jouant qu'un rôle supplétif. Au Québec, l'Église est donc toute désignée pour investir ces secteurs<sup>38</sup>.

Pour les trois sociologues déjà mentionnés, le Québec d'avant 1960 ne constitue pas une théocratie<sup>39</sup>; l'État ne représente pas qu'un simple «appendice» de l'Église. Au contraire, celle-ci s'inscrit dans une logique libérale et sert à la reproduction d'une société indiscutablement libérale et moderne. De tels raisonnements peuvent surprendre car plusieurs confondent modernité et État-providence. Or, comme nous l'indiquent ces auteurs, le providentialisme constitue plutôt une phase ultérieure de la modernité qui suit les sociétés de type libéral<sup>40</sup>. Ces dernières se caractérisent par une combinaison d'éléments, structurels et idéels, de type traditionnel (rôle social des Églises, familles élargies, petite production agricole, etc.) et moderne (l'État, l'économie de marché, etc.), les premiers, assujettis aux seconds, oeuvrant à la reproduction de la société libérale<sup>41</sup>. Un ordre sociopolitique libéral s'accommode fort bien voire tire profit d'une Église puissante au sein de la société civile. Elle inculque aux fidèles des valeurs disciplinaires qui incitent à l'épargne, au travail ou à la

---

<sup>38</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *La société libérale duplessiste*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 17-54.

<sup>39</sup> C'est ainsi que L. Balthazar, fautivement, qualifie la société québécoise d'avant la Révolution tranquille. Louis Balthazar, «La laïcisation tranquille au Québec», *La pensée et les hommes : La laïcité en Amérique du Nord*, vol. 33, no 14 (1990), p. 31.

<sup>40</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 24.

<sup>41</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 29 et 308.



docilité envers le patronat. L'Église contribue à la légitimation de l'ordre établi et remédie ainsi aux lacunes de l'éthique libérale. Pour cette dernière, il est en effet difficile de proposer des valeurs susceptibles de justifier l'ordre social en raison de son utilitarisme trop étroit<sup>42</sup>.

La thèse des trois sociologues nous semble devoir emporter l'adhésion. À raison, elle prend au sérieux les structures institutionnelles et politiques. D'autre part, si les points de vue de L. Ferretti et de J. Hamelin impliquent bel et bien une dominance de l'Église au sein de la société, il convient de leur apporter un bémol. Mais il ne faut pas rejeter trop unilatéralement leurs propos dans la mesure où la logique libérale, en réduisant l'État à un rôle supplétif et minimal, laisse une grande place à la société civile et aux institutions privées dans l'organisation sociale. Par ailleurs, l'Église occupe une place centrale dans l'image de soi du Canadien français qui en fait une institution-clé. Elle prend une dimension nodale au niveau des représentations idéologiques. Mais il reste que l'État même libéral constitue toujours, selon les canons mêmes de la modernité, le centre ultime de régulation par le biais du droit et de la loi. On ne peut faire du Québec d'alors une société traditionnelle où l'Église régnerait telle une théocratie et où l'État ne constituerait qu'un simple instrument entre ses mains. C'est ainsi qu'il faut voir la Révolution tranquille non comme l'irruption soudaine de la modernité mais comme un processus de modernisation qui a balayé des éléments de la Tradition au sein d'une société déjà moderne dans ses fondements et structures<sup>43</sup>. Dans ce contexte, une poussée de sécularisation entame le pouvoir social de l'Église et fait s'estomper l'ascendant que cette institution a sur la communauté canadienne-française.

Si la Révolution tranquille entraîne une refonte de l'univers religieux et un affaiblissement de la visibilité sociale de l'Église, faut-il nécessairement en conclure qu'elle s'inspire d'une idéologie areligieuse voire antireligieuse? Paradoxalement, pour J.-P. Warren et E.-M. Meunier, la Révolution tire plutôt ses sources et ses origines idéologiques d'une vision du monde catholique particulière, à savoir l'éthique personnaliste. Véhiculée dès l'après-guerre

---

<sup>42</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 308.

<sup>43</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 48.

par l'intelligentsia progressiste au travers de l'action catholique spécialisée et la Faculté des sciences sociales de Laval, cette dernière défend un nouveau catholicisme qui rompt avec celui du Concile de Trente, lequel se défie, dans son hostilité à la modernité, de l'idée de progrès et prescrit une fuite hors du monde. En comparaison, l'éthique personnaliste qui va connaître sa consécration durant le Concile Vatican II effectue une appréciation positive du monde moderne. Elle se prononçait en faveur d'une réforme de l'Église qui doit laisser plus de responsabilités au laïcat. Ouverte à des idées socialisantes, elle milite de plus en faveur d'une refonte de la société afin que celle-ci soit plus conforme aux principes de justice et de fraternité du christianisme<sup>44</sup>. Dans le contexte québécois, les intellectuels animés par une telle éthique critiquent le régime cléricliste en place parce qu'il est selon eux contraire à l'authentique foi chrétienne<sup>45</sup>. Ils croient en une Église plus dépouillée dans ses manifestations temporelles.

Ainsi que le font remarquer J.-P. Warren et E.-M. Meunier, les intellectuels canadiens-français qui véhiculent une telle éthique se retrouvent dans les médias, les syndicats, les commissions d'enquête et les facultés des sciences sociales dans les années 1960. C'est dire l'importance de leur présence au sein des postes de commande de la société de cette époque. Aussi, ces auteurs soutiennent que la Révolution tranquille s'inscrit dans un «horizon personnaliste». Cette idée d'une contribution du catholicisme à ce point tournant de l'histoire québécoise peut paraître paradoxale à deux niveaux. D'abord, on s'est souvent représenté le catholicisme comme ayant empêché historiquement l'accès à la modernité. Or, ici, les auteurs soutiennent qu'il a, à cette époque, permis ce passage. D'autre part, on a traditionnellement conçu la Révolution tranquille comme un processus rationaliste et agnostique sinon antireligieux qui ne doit rien en tout cas à la foi catholique. De cette thèse, il est loisible de conclure que la Révolution tranquille constitue à la fois une rupture et une continuité par rapport au passé. Certes, elle vit le désengagement institutionnel de l'Église en faveur de l'État; mais, d'un autre côté, «cette rupture s'est faite à l'intérieur d'une vision du monde

---

<sup>44</sup> E.-Martin Meunier et J.-P. Warren, «L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille», *Société*, nos 20-21 (été 1999), p. 351-380.

<sup>45</sup> E.-Martin Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 348.

catholique»<sup>46</sup>. On rejette le cléricalisme au nom de l'Évangile. D'autre part, l'éthique personnaliste ne néglige pas l'efficacité et la rationalité qui apparaissent comme des outils essentiels dans son projet de société. Pour ces raisons, il est permis de relativiser ainsi la rupture opérée par la Révolution tranquille, contrairement à certaines idées reçues.

Concrètement, cette éthique catholique personnaliste a été l'une des matrices de la Révolution tranquille pour deux raisons selon les auteurs :

L'«éthique personnaliste» contribua à la Révolution tranquille dans la mesure où, dans un premier temps, elle diffusa des normes garantissant, au sein de la catholicité, les éléments d'une critique de la légitimité du régime cléricaliste; et, où, dans un second temps, elle contribua à l'ébauche de finalités sociales orientant –du moins à l'origine– le sens des réformes institutionnelles des années 1960<sup>47</sup>.

Le premier aspect étant chose entendue, le second point mérite quelques précisions. Les auteurs citent notamment la réforme de l'éducation ainsi que les projets d'aménagement du territoire qui reprennent des impératifs ainsi que des thèmes inspirés de l'éthique personnaliste. Dans le premier cas, on se fixe des objectifs d'adaptation et d'épanouissement de la personne tandis que dans le second, on met l'accent sur les thèmes de libération de la parole, de démocratisation et d'efficacité des structures<sup>48</sup>. Par ailleurs, bien des fonctionnaires qui mettent en place les réformes donnent un sens humaniste et religieux à leur action. Exerçant une mission prophétique dans le monde, les laïcs doivent influencer sur les structures sociales pour qu'elles soient plus conformes à l'idéal de justice et de fraternité du christianisme. Ils doivent en ce sens «christianiser» la société, prenant ainsi le relais du clergé.

---

<sup>46</sup> E.-Martin Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 438.

<sup>47</sup> E.-Martin Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 382.

<sup>48</sup> E.-Martin Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 436.

La thèse défendue par J.-P. Warren et E.-M. Meunier présente l'incomparable qualité de nous faire découvrir l'arrière-plan religieux de la Révolution tranquille. Elle nous fait découvrir un courant catholique novateur. Ce catholicisme a intégré des valeurs séculières ainsi qu'en fait foi le fait que les «personnalistes» aient critiqué le cléricalisme. Ce sont là des aspects qui ont été trop souvent négligés ou oubliés, la Révolution tranquille étant communément perçue comme marquant l'entrée du Québec dans une modernité rationaliste et areligieuse. Il est à souligner par ailleurs que les auteurs conviennent eux-mêmes que la tonalité religieuse du début de la Révolution tranquille s'estompe avec les années, au fur et à mesure que les réformes sont mises en place. Toutefois, pour certains, cette thèse présente le défaut de trop atténuer la force de rupture que représente la Révolution tranquille par rapport au passé religieux. À cela, il faut rétorquer que l'éthique personnaliste marque elle-même à cet égard un tournant puisqu'elle se démarque des accents triomphalistes de l'ancienne religiosité. Certes, des éléments résolument agnostiques et laïcistes se manifestent alors, mais on ne doit pas en surévaluer l'influence. Quoi qu'il en soit, le point de vue selon lequel les finalités sociales des réformes institutionnelles dérivent du personnalisme nous paraît autrement plus critiquable. On peut se demander en effet s'il ne faut pas faire intervenir plutôt dans l'analyse l'idéologie laïque de l'État-providence qui défend elle aussi des valeurs de solidarité, de justice et de démocratie.

Indéniablement, la thèse de ces auteurs heurte dans la mesure où elle met en cause la conception communément admise de la Révolution tranquille sur le plan religieux. Les efforts de ces deux sociologues pour tenter d'élucider les raisons pour lesquelles le processus de laïcisation institutionnelle se réalise si rapidement et presque sans heurts prêtent peut-être moins à la controverse. C'est à eux en effet que nous devons l'exposé le plus systématique et détaillé sur ce sujet. Contrairement à ce qui se produisit notamment en France, comme le fait remarquer L. Balthazar<sup>49</sup>, il n'y eut pour ainsi dire aucun conflit idéologique d'envergure opposant les partisans de la sécularisation et l'Église. Il n'y a pas eu de «guerre religieuse». Certes, il y a eu parfois des étincelles, mais non, comme l'indiquent J.-P. Warren et E.-M.

---

<sup>49</sup> L. Balthazar, *loc. cit.*, p. 33.



Meunier, «une opposition en bloc à la laïcisation et à la déconfectionnalisation»<sup>50</sup>. Ces auteurs ne se prononcent pas sur les causes financières ou administratives du retrait de l'Église. Ils ne veulent considérer que ces «racines» idéologiques ou religieuses.

Pour expliquer l'acceptation de ces réformes auprès de la population, J.-P. Warren et E.-M. Meunier mentionnent en premier lieu les encycliques sociales de Jean XXIII, à savoir *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963). Par ces documents, ce dernier se montre ouvert au programme de réforme du catholicisme pour lequel militent les personnalistes québécois. Il y développe le concept de socialisation par lequel il légitime un élargissement du rôle de l'État dans la vie sociale et économique dans la mesure où un certain espace de liberté est accordé à l'initiative individuelle. Il exhorte le laïc chrétien à investir les postes publiques pour qu'ils puissent exercer une influence chrétienne à tous les niveaux de l'État. Ces encycliques ont eu une influence déterminante sur les fidèles et en particulier, le clergé. L'éthique personnaliste se voit pour ainsi dire hissée au rang de doctrine officielle de l'Église. De leur côté, les éléments traditionalistes vont se sentir isolés et désavoués. Tout le travail de la génération canadienne-française d'après-guerre est ainsi cautionné<sup>51</sup>.

D'autre part, si le passage à l'État-providence se fait si aisément, c'est parce que clercs et laïcs partagent une même vision du catholicisme, celle que véhicule l'éthique personnaliste. Aussi, les clercs n'hésitent plus à se retirer du secteur social dans la mesure où le laïc investissant désormais cette sphère professe les mêmes valeurs que celles qu'ils défendent. Suit ainsi une forme de marchandage : parce que les laïcs doivent tâcher d'insuffler des valeurs spirituelles à tous les niveaux de l'État, l'Église consent à renoncer à influencer directement sur les «structures temporelles»<sup>52</sup>. Comme l'écrit B. Rioux dans *Cité Libre* en 1960, il faut penser un nouveau «mode d'action» de l'Église sur le temporel : l'Église doit agir par le biais de ses fidèles laïcs qui, en retour, doivent investir l'État des valeurs et

---

<sup>50</sup> E.-M. Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 420.

<sup>51</sup> E.-M. Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 421-425.

<sup>52</sup> E.-M. Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 434.

principes du christianisme et non pas seulement pour défendre les positions et privilèges de l'institution ecclésiale<sup>53</sup>. Dans les années 1960, accéder à la fonction publique constitue selon les auteurs «une nouvelle forme d'apostolat : l'apostolat de la compétence au service des personnes et du bien commun»<sup>54</sup>. Le fonctionnaire a pour mission de participer à l'épanouissement des personnes et du coup, il sert la «cause du christianisme»<sup>55</sup>.

Le caractère en général pacifique du processus de laïcisation ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il y a tout de même un affrontement entre conservateurs et laïcistes. Mais ce qui aurait pu provoquer un grave schisme social a été rapidement résorbé comme l'indiquent les deux auteurs. La création du M.L.F. en avril 1961 marque en effet l'irruption d'un discours radical qui, contrairement au personnelisme, ne se contente pas de dénoncer le cléricalisme mais la religion elle-même, qui est perçue comme aliénante par nature.. Les problématiques du personnelisme risquent de devenir désuètes avec la montée de ce radicalisme. Mais, au contraire, ce mouvement inquiète les conservateurs, lesquels tendent en retour à embrasser les idées personalistes dans la mesure où la valorisation personaliste du pluralisme permet de protéger des acquis. Aussi les personalistes opposent-ils à un État qui doit être laïc par nature voire antireligieux un État neutre qui met toutes les options sur un pied d'égalité et n'en favorise aucune au détriment des autres. Tel est le modèle de laïcité qui est adopté au Québec. On évite de la sorte une marginalisation de l'optique personaliste ainsi qu'un clivage entre laïcistes radicaux et partisans cléricaux<sup>56</sup>.

Il est assez remarquable que J.-P. Warren et E.-M. Meunier n'aient pas évoqué l'apport du concile Vatican II dans leur exposé sur la nature particulière du processus de laïcisation mis en branle par la Révolution tranquille. L. Balthazar soutient de son côté qu'en véhiculant une conception plus spirituelle de l'Église, l'*aggiornamento* conciliaire a incité les chrétiens à

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> E.-M. Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 435.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> E.-M. Meunier et J.-P. Warren, *loc. cit.*, p. 431.

accepter la sécularisation des institutions sociales et à rejeter le cléricalisme. Ainsi, le transfert vers l'État des responsabilités naguère exercées par l'Église se réalise dans une ambiance plutôt consensuelle<sup>57</sup>.

Nous avons jusqu'à présent considéré le contexte général dans lequel se déroula la sécularisation réalisée sous la Révolution tranquille. Il convient maintenant de s'interroger sur le type de calculs que fait l'épiscopat quand elle refuse de s'opposer violemment à la laïcisation institutionnelle. Pour J.-P. Montminy et R. Lemieux<sup>58</sup> ainsi que L. Rousseau<sup>59</sup>, l'épiscopat fait preuve de pragmatisme. Les évêques ne font pas obstacle et consentent à des accords pratiques, cas par cas, avec l'État québécois, au chapitre des services sociaux, des hôpitaux et de l'éducation. L'Église ne peut plus financer adéquatement ses services et, de plus, ses fonctions sociales lui valent l'accusation de cléricalisme et d'hégémonisme. Il faut ne plus prêter le flanc à ce genre de critique dévastatrice<sup>60</sup>. Aussi, selon L. Rousseau, l'Église opte pour le désengagement tout en faisant le pari que la société québécoise va pouvoir demeurer catholique<sup>61</sup>.

J. Hamelin conçoit la période de la même façon. La hiérarchie refuse délibérément l'affrontement. Mais elle se montre plus combative lors du débat entourant le Bill 60, étant donné l'importance de l'éducation dans la formation des consciences<sup>62</sup>. Finalement, les évêques consentent à la création d'un ministère de l'Éducation. Ils n'y voient plus un empêchement au maintien d'écoles confessionnelles. Leur argumentation pour justifier la confessionnalité scolaire s'écarte cependant de l'invocation traditionnelle des privilèges et

---

<sup>57</sup> L. Balthazar, *loc. cit.*, p. 39-40.

<sup>58</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Éditions de l'IQRC, 2000, p. 62.

<sup>59</sup> S. Baillargeon, *Entretiens avec Louis Rousseau : Religion et modernité au Québec*, Montréal, Liber, 1994, p. 115.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> S. Baillargeon, *op. cit.*, p. 116.

<sup>62</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 249-259.

droits de l'Église en matière d'éducation. Ils font désormais appel à la liberté de conscience, laquelle donne la possibilité à tous les parents de bénéficier d'écoles conformes à leur idéal de vie. Ainsi se trouve justifié le droit à des écoles confessionnelles pour les catholiques. J. Hamelin se questionne sur la portée de ce point précis du discours épiscopal. S'agit-il d'un simple opportunisme ou d'une véritable conversion aux nouvelles valeurs sur la liberté de la personne? Sans mettre en cause la bonne foi des évêques, J. Hamelin doute que ces derniers aient si rapidement fait sienne une vision du monde aussi radicalement nouvelle et qui rompe si fortement avec l'ancienne sensibilité <sup>63</sup>. R. Lemieux répliquerait sans doute qu'à cette époque, comme nous l'avons vu dans la première partie, l'Église opte pour une voie moyenne entre le repli identitaire sur la tradition et l'assimilation aux valeurs ambiantes de la modernisation.

Donc, sommes-nous en présence d'une attitude simplement pragmatique, d'une conversion réelle ou forcée par les circonstances? Les historiens ne disposent pas sans doute de toutes les données du problème pour répondre à cette question. Quoiqu'il en soit, nous devons mesurer tout le chemin accompli par l'épiscopat durant ces années car, encore dans l'après-guerre, nous apprend J. Hamelin, les évêques n'acceptent de faire une certaine place au changement et au progrès que dans la mesure où ces concessions ne portaient pas atteinte à la confessionnalité des institutions sociales et de certaines oeuvres ou associations<sup>64</sup>. Certes, l'épiscopat est loin d'affirmer dans l'après-guerre, comme au temps de l'ultramontanisme, la suprématie de l'Église sur l'État; dans une concession à la modernité, il reconnaît une certaine autonomie à l'instance étatique dans «la gérance de la cité»<sup>65</sup>. Mais il a une conception fort large du religieux, lequel doit disposer d'un large rayonnement social. Aussi, dans les années 1960, la hiérarchie, fait sans précédent, revient sur ses positions et accepte de mettre un terme à ce long règne du cléricalisme.

---

<sup>63</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 259.

<sup>64</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 89-90 et 113-116.

<sup>65</sup> G. Bourque, J. Duchastel et J. Beauchemin, *op. cit.*, p. 256-257.

En guise de conclusion, les chercheurs rejettent l'idée selon laquelle la société québécoise d'avant les années 1960 constitue une espèce de théocratie. Pour reprendre les mots de J. Hamelin, la Révolution tranquille a mis un terme par son évaluation nouvelle du pluralisme social à une Église-nation séculaire qui s'arrogeait le secteur social en plus de proposer des projets de société. Un tel rôle, faut-il le souligner, n'était pas incompatible avec la logique libérale qui caractérisait la société d'avant 1960. D'autre part, comme nous l'ont rappelé J.-P. Warren et E.-M. Meunier, cette mise au rancart du cléricalisme effectuée par la Révolution tranquille ne se déroule pas nécessairement sous les auspices d'un certain agnosticisme. Elle a été réalisée au nom du catholicisme lui-même, d'une fidélité plus grande à cette doctrine. On l'a souvent oublié parce que la société qui a suivi la Révolution tranquille s'est atténuée sur le plan religieux. Si, du reste, le processus de sécularisation se fait presque sans heurts, c'est parce qu'il s'est trouvé des chrétiens pour l'appuyer voire le souhaiter ardemment.

Nous avons à grands traits esquissé le contexte religieux durant la période s'étendant de l'après-guerre à la Révolution tranquille. Cela nous a permis de glisser un mot sur l'ambiance intellectuelle de ces décennies. Il nous reste à apporter davantage de précisions concernant le champ intellectuel durant le parcours de *Maintenant*. Notre attention portera davantage sur les revues chrétiennes que laïques qui ont existé durant ces années. Cela nous permettra de mieux cerner l'originalité de *Maintenant* dans les milieux intellectuels chrétiens.

Avant d'aborder nommément ces derniers, commençons d'abord par donner un bref aperçu de l'échiquier intellectuel de cette période. S'appuyant sur l'ensemble des revues qui naissent alors, A. Fortin a brossé un portrait de l'état du champ intellectuel. Elle conclut que ce dernier loge à l'enseigne du «tout politique» dans les années 1960. Durant cette décennie, l'intellectuel cherche, par des prises de position concrètes, à redéfinir et à repenser l'organisation générale de la société. Par ailleurs, à l'instar d'autres observateurs dont A. J. Bélanger, A. Fortin attribue à *Parti-Pris* (1963-1968) une position dominante au sein du champ intellectuel<sup>66</sup>. Il dispose alors d'un tel ascendant que les autres revues doivent se situer

---

<sup>66</sup> Andrée Fortin, *Passage de la modernité : Les intellectuels québécois et leurs revues*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 169.



par rapport à lui. De la sorte, un consensus se crée autour de ses thématiques, à savoir la nécessité de l'indépendance du Québec et du socialisme. Les revues qui, comme *Cité Libre*, refusent une telle synthèse du nationalisme et du socialisme sont tombées en déclin. D'autre part, selon A. Fortin, le champ intellectuel durant les années 1970 ne présente plus la même unité. Alors que *Parti-Pris* a réussi à susciter autour de lui tout un espace public, le champ intellectuel se compose au contraire de deux courants opposés, à savoir les mouvances contre-culturelle et marxiste<sup>67</sup>. Mais, s'il faut établir une certaine continuité entre les années 1960 et 1970, nous dirions, sans trop solliciter la pensée de l'auteure, que la gauche domine durant ces décennies l'échiquier intellectuel.

De leur côté, d'après ce que nous en disent les chercheurs, les revues chrétiennes, à l'exception des publications dominicaines, semblent se démarquer de la tonalité générale du champ intellectuel de ces années. Encore faut-il préciser que la recherche n'a pas vraiment analysé ces revues durant les années 1970. Quoi qu'il en soit, l'un des périodiques chrétiens les plus en vue, la revue jésuite *Relations* est réputée pour ses positions conservatrices durant les années 1960, notamment au chapitre de l'ecclésiologie, des rapports entre l'Église et la société ainsi que dans le domaine de la morale personnelle. On la présente souvent comme étant l'adversaire conservateur de *Maintenant* dans les milieux intellectuels chrétiens.

C. Latendresse vient conforter cette impression. Analysant les positions de *Relations* au sujet de la réforme scolaire des années 1960, cet auteur en arrive à la conclusion que la revue défend avec vigueur la confessionnalité scolaire<sup>68</sup>. Un esprit chrétien doit selon elle imprégner l'école dans toutes ses facettes. Elle appréhende l'idée d'un État éducateur dans la mesure où il dicterait de manière tyrannique ses vues au système scolaire. On ne cesse en revanche d'invoquer les droits de l'Église en la matière; celle-ci doit jouir de la possibilité de veiller au contrôle de toute institution chargée d'éduquer ses membres. Aux innovations proposées par le Rapport Parent, la revue oppose la tradition qui a fait ses preuves au fil des

---

<sup>67</sup> Andrée Fortin, *op. cit.*, p. 194.

<sup>68</sup> Claude Latendresse, «L'ordre des jésuites et la sécularisation au Québec : analyse des discours de la revue *Relations* (1958-1970)», mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1986, p. 53-77.

années. Par cette mise en cause d'une réforme jugée périlleuse, l'Ordre des jésuites manifeste ses inquiétudes vis-à-vis du processus de sécularisation qui réaménage les relations entre l'Église et l'État.

De son côté, l'analyse que J.-C. Dupuis fait des positions de *Relations* à propos de Vatican II de 1958 à 1970 tempère cette impression de conservatisme qui aurait caractérisé uniformément la revue jésuite pendant cette décennie<sup>69</sup>. Certes, au début du pontificat de Jean XXIII, la publication défend des positions traditionnelles découlant en droite ligne du conservatisme de Pie XII. En faisait foi l'anticommunisme virulent qui se dégage des pages de *Relations*. Mais, aussitôt que le nouveau pape manifeste son intention de réconcilier le monde et l'Église, la revue change de ton. Les préoccupations anticommunistes cèdent le pas au thème de l'oecuménisme. Toutefois, avant que le concile n'ait lieu, *Relations* se prononce en faveur de la survie des institutions sociales chrétiennes tout en appuyant l'idée d'une neutralité confessionnelle de l'État. Durant le concile, la revue a surtout traité de démocratisation de l'Église et de laïcisation de la société dans un sens favorable bien que certaines contributions tiennent mordicus à une présence institutionnelle de l'Église<sup>70</sup>. Cependant, alors que les collaborateurs défendent la conception démocratique de l'Église, les éditoriaux prennent parti en faveur de la conception hiérarchique. Il est à noter qu'il n'existe aucune tendance traditionaliste opposée au concile dans la revue. Finalement, après le concile, aucune unité de vues ne se dégage des colonnes de la revue. Les divergences qui opposent les trois courants qui s'y expriment, à savoir les conservateurs, les réformistes modérés et les progressistes tendent plutôt à s'exacerber<sup>71</sup>. Bien souvent, le ton plutôt modéré voire conservateur des éditoriaux tranche avec les positions nettement progressistes de plusieurs collaborateurs.

---

<sup>69</sup> Jean-Claude Dupuis, «La revue *Relations* et le Concile Vatican II», *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, no 6 (automne 1996), p. 33-50.

<sup>70</sup> Jean-Claude Dupuis, *loc. cit.*, p. 39-40.

<sup>71</sup> Jean-Claude Dupuis, *loc. cit.*, p. 45-46.

L'évaluation des orientations idéologiques de *Relations* au cours des années 1960 se doit donc d'être nuancée. Mais il existe à l'époque une revue, *Aujourd'hui-Québec* (1965-1968), qui loge indiscutablement à l'enseigne de l'intégrisme. Comme l'écrit S. Gagnon à qui l'on doit une analyse de cette publication, elle a été «la manifestation exacerbée d'une réaction hostile au changement social des années 1960»<sup>72</sup>. Dès son premier éditorial, elle se donne un objectif : combattre ceux qui mettent en péril la «société chrétienne intégrale»<sup>73</sup>. Elle veut éradiquer les deux fléaux qui entament cet ordre, à savoir le laïcisme et le communisme. Aussi les tenants d'un Québec laïc, indépendant et socialiste sont-ils littéralement diabolisés. En outre, la publication s'oppose vigoureusement à l'érection d'un État-providence, en lequel elle voit une manifestation du communisme; elle lui préfère la charité chrétienne et privée. Sa conception de l'Église s'alimente à l'autoritarisme et à la hiérarchie : les fidèles doivent sans discussion obéir au clergé et, qui plus est, au pape. S. Gagnon ne nous dit pas si la revue exprime un malaise devant les réformes conciliaires qui renouvellent le catholicisme dans un sens qui s'écarte de son conservatisme. En tout cas, *Aujourd'hui-Québec* dénonce *Maintenant* qu'il accuse de se faire complice des ennemis de la chrétienté<sup>74</sup>.

De leur côté, les publications dominicaines se situent à l'autre bout du spectre idéologique d'après ce que nous en disent les chercheurs. L'une d'elles, *Communauté chrétienne*, qui a été analysée par M. Poirier, se propose de concevoir l'Église sur la base des nouvelles liturgie et ecclésiologie développées par le concile Vatican II<sup>75</sup>. C'est là l'essentiel de la tâche qu'elle se propose d'accomplir, selon le même auteur, de sa création en 1962 à 1966. De 1966 à 1972, année qui clôt l'analyse évoquée, la revue se préoccupe surtout de réfléchir à la pertinence de la foi chrétienne dans la société contemporaine. Ce faisant, elle définit aussi le

---

<sup>72</sup> Serge Gagnon, «*Aujourd'hui-Québec*, février-décembre 1965», in Fernand Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy (dir. publ.), *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, t. 1, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, p. 311.

<sup>73</sup> Serge Gagnon, *loc. cit.*, p. 288.

<sup>74</sup> Serge Gagnon, *loc. cit.*, p. 289.

<sup>75</sup> Marcel Poirier, «Une réforme inachevée: La revue *Communauté chrétienne* (1962-1972)» in Fernand Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy (dir. publ.), *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, t. 3, Québec, Presses de l'Université Laval, 1981, p. 299-301.



rôle notamment politique que doit y jouer l'Église<sup>76</sup>. L'année 1967 marque un tournant dans l'histoire de cette revue en ce qu'elle dénonce le capitalisme et milite en faveur d'une forme de démocratie directe.

Après avoir dépeint le paysage intellectuel chrétien de ces années, il nous reste maintenant à rendre compte des ouvrages qui ont analysé la revue que nous nous proposons d'étudier. Au chapitre de la vision du rapport de l'Église au monde, la plupart des analyses soutiennent que *Maintenant* se dissocie de la mentalité de chrétienté traditionnelle du catholicisme québécois. On s'entend pour dire que son orientation est au contraire d'aspect séculariste ou, en tout cas, opposée à l'intégrisme. Chose certaine, *Maintenant* a toujours fait partie de ces revues qui, comme *Cité Libre*, ont rejeté le cléricalisme. Selon J.-P. Warren, tout comme les citélibristes, dont l'objectif principal n'était pas de jeter les bases d'une société fonctionnelle mais bien de renouveler la foi chrétienne en terre québécoise de façon à la rendre conciliable avec les valeurs modernes, ceux qui ont collaboré à *Maintenant* appartiennent au courant personnaliste<sup>77</sup>.

Pour G. Baum, ceux qui ont animé cette publication font partie de cette mouvance de catholiques qui s'allient aux éléments séculiers qui président aux changements survenus sous la Révolution tranquille. En évitant par leur prise de parole que les catholiques soient tous associés au camp du refus, ils contribuent à leur manière à ce que le processus de sécularisation se déroule presque sans heurts. Leur revue s'inscrit tout à fait dans le cadre du ministère pastoral de l'Ordre des dominicains qui consiste à faire accepter par la population le nouveau Québec qui prend forme<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Marcel Poirier, *loc. cit.*, 309-315.

<sup>77</sup> Jean-Philippe Warren, «Gérard Pelletier et *Cité Libre* : la mystique personnaliste de la Révolution tranquille», *Société*, nos 20-21 (été 1999), p. 345.

<sup>78</sup> Gregory Baum, *The Church in Quebec*, Outremont, Novalis, 1990, p. 36-37. Il est à noter que l'auteur se trompe sur l'identité du directeur qui a dû démissionner de la revue *Maintenant* en 1965. Il ne s'agit non pas de V. Harvey, mais bel et bien de H.-M. Bradet.

La trop brève analyse de G. Baum est intéressante en ce qu'elle considère le rôle précis qu'a pu jouer *Maintenant* dans la conjoncture particulière du début des années 1960. Mais elle ne s'étend guère sur les limites de son orientation séculariste du début des années 1960; elle revêt même un ton triomphant, laissant entendre qu'il existe une parfaite convergence entre la revue et tous les éléments laïcistes. L'étude de M.-F. Tremblay rétablit l'équilibre en comparant les positions de *Maintenant* à celles de *Cité Libre*, de *Liberté* et de *Parti-Pris*. En effet, par rapport à ces deux dernières revues qui, sur un ton nettement antireligieux, optent en faveur de la laïcisation intégrale du Québec, la publication dominicaine tout comme *Cité Libre* ne s'en tiennent, selon l'expression de l'auteure, qu'à «une société chrétienne décléricalisée»<sup>79</sup>. C'est dire que la référence à la foi chrétienne doit tout de même rester centrale au sein de la société. Du reste, *Maintenant* semble alors prudent, faisant la distinction entre laïcité et laïcisme<sup>80</sup>. Ces réserves imposent particulièrement des limites à la sécularisation du secteur scolaire. Comme nous l'apprend M.-F. Tremblay, *Maintenant* ne s'ouvre qu'en 1968 à la perspective d'un système scolaire neutre. Ce n'est qu'à partir de ce moment, selon l'auteure, que la revue abandonne ses réserves pour devenir résolument séculariste<sup>81</sup>.

Mais il semble que la datation de ce virage n'est pas tout à fait exacte d'après ce que nous révèle G. Baillargeon dans une analyse des positions des revues intellectuelles concernant le concile Vatican II. Un collaborateur de *Maintenant*, M. Despland, commente en 1966 le décret conciliaire sur la liberté religieuse en en déduisant un appel à «la constitution d'une véritable société laïque», ce qui implique le rejet de la confessionnalité scolaire, le mariage

---

<sup>79</sup> Marthe-Francine Tremblay, «Culture colonisée et ethnocentrisme (Québec, 1950 à 1975) : *Cité Libre*, *Liberté*, *Maintenant* et *Parti-Pris*», mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1983, p. 171.

<sup>80</sup> Marthe-Francine Tremblay, *op. cit.*, p. 162.

<sup>81</sup> Marthe-Francine Tremblay, *op. cit.*, p. 302.

civil, l'accès et le droit au divorce, etc.<sup>82</sup> Il reste à voir si une telle position est isolée ou si elle a un écho dans les éditoriaux.

Les diverses conceptions des rapports entre l'Église et la société qu'a défendues successivement la revue ont été en somme assez bien couvertes, bien que l'investigation mérite d'être poussée plus loin. Toutefois, ses idées politiques ne font pas l'objet de longs développements. M.-F. Tremblay fait remarquer que 1967 constitue à ce niveau une année charnière pour *Maintenant*<sup>83</sup>. Contrairement à ce qu'avance A. Fortin, pour qui la revue affiche un intérêt pour ces questions dès son premier éditorial<sup>84</sup>, cette auteure soutient qu'elle ne commence vraiment à se préoccuper de questions politiques qu'à partir de ce moment. L'auteure souligne qu'à compter de cette année-là, la publication prend officiellement partie en faveur du socialisme et de l'élargissement de l'autonomie politique du Québec (sans exclure l'hypothèse souverainiste)<sup>85</sup>. Plus tard, dans les années 1970, la revue, par ses thématiques sur la décolonisation et son indépendantisme affiché, présente des ressemblances avec *Parti-Pris* selon M.-F. Tremblay<sup>86</sup>. Dans une brève analyse de la revue, J. Hamelin fait remonter de son côté la politisation de la revue à l'arrivée de V. Harvey à la direction en 1965. Elle devient alors une revue de combat «au service d'une seule idéologie et d'un seul projet de société»<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> Gaétan Baillargeon, ««De la cathédrale au chantier!» Les intellectuels québécois et Vatican II (1963-1966)» in G. Routhier (dir. publ.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 290.

<sup>83</sup> M.-F. Tremblay, *op. cit.*, p. 93 et 300.

<sup>84</sup> A. Fortin, *op. cit.*, p. 169. La méthode employée par A. Fortin pour décrire à tel moment l'état du champ intellectuel peut donner lieu à des distorsions. Le premier éditorial d'une revue n'augure pas toujours de ce qui va suivre.

<sup>85</sup> M.-F. Tremblay, *op. cit.*, p. 300.

<sup>86</sup> M.-F. Tremblay, *op. cit.*, p. 316.

<sup>87</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 321.

Dans une brève remarque, A. J. Bélanger explique de son côté la signification de la trajectoire politique de *Maintenant*. Selon lui, la revue «a contribué à raccrocher tout un segment de la tradition chrétienne au mouvement vers la gauche. [...] On peut dire qu'elle a facilité pour certains un passage ou une adaptation.»<sup>88</sup>. Pour l'auteur, la revue a contribué à changer et à «gauchiser» la culture politique des chrétiens. Il ne nous dit pas toutefois si la revue n'a fait que reprendre des vues exprimées ailleurs pour les faire endosser par son lectorat ou si sa pensée était originale. Nous ne pouvons que regretter la brièveté de l'analyse.

Au total, nous pouvons regretter que les auteurs qui se sont penchés sur la pensée politique de la revue n'en aient retenu que les orientations générales. Il ne suffit pas d'affirmer qu'elle s'aligne sur les problématiques développées par *Parti-Pris*. Encore faut-il établir ce que son socialisme ou son indépendantisme pouvaient avoir de spécifique. Si, vraiment, on s'était fixé un tel objectif, on aurait cherché à relever les réactions que lui inspirait le marxisme. On aurait surtout tenté de voir si, oui ou non, la foi ou les valeurs chrétiennes ont pu peser sur la pensée et les attitudes politiques de la revue. D'autre part, les auteurs n'ont pas dégagé la signification profonde de la politisation de *Maintenant*. Faut-il y déceler une entreprise de sacralisation du politique qui se serait substitué au religieux traditionnel? C'est de manière générale toute une composante de la gauche chrétienne qui reste largement inexplorée.

Cependant, les thèses défendues par *Maintenant* au sujet de la contraception ont été moins négligées. Les positions qu'a prises la revue en cette matière entre 1966 et 1967, soit avant *Humanae Vitae*, ont effectivement fait l'objet d'une monographie détaillée. P. Beausoleil les a comparées avec celles de *Relations* qui rejetait cette méthode de régulation des naissances<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> André J. Bélanger, *Ruptures et constantes : Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, la JEC, Cité Libre, Parti-Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 7-8.

<sup>89</sup> Pierre Beausoleil, «Analyse de contenu de deux publications catholiques, *Maintenant* et *Relations*: Étude des thèmes idéologiques», mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1968. Comme cet auteur aborde un sujet qui ne sera pas traité par notre recherche, nous ne rendons pas compte davantage ici de sa thèse.

Les chercheurs se sont très peu penchés sur la vie interne de la revue en règle générale. Nous devons toutefois à J. Hamelin et à A. Beaulieu d'avoir donné quelques précisions concernant la formule de la revue alors qu'elle est sous le parrainage des dominicains. Ainsi, *Maintenant* fait en quelque sorte bande à part parmi les revues religieuses. La publication entend d'abord valoriser le rôle du laïc au sein de l'Église puisque la moitié du comité de direction est composée de laïcs, sans compter que la plupart des articles ont été écrits par des non-ecclésiastiques. Fait plus important encore, *Maintenant* est certes sous la responsabilité d'un Ordre religieux, mais elle peut se permettre de formuler des opinions qui ne reflètent pas nécessairement les positions officielles<sup>90</sup>. L'analyse des chercheurs se limite toutefois à ces remarques générales. Aussi, on n'a pas abordé l'audience de la revue, sa réception ainsi que le profil de son lectorat. La revue a-t-elle effectivement, comme l'évoque succinctement G. Baum, contribué à faire accepter dans l'opinion les changements sociaux qui survinrent sous la Révolution tranquille? Se fie-t-on à elle pour supprimer les blocages institutionnels? Bénéficie-t-elle d'une large visibilité alors que l'Église universelle songe à se réformer sous les auspices d'un concile? Nous pourrions multiplier les questions qui sont restées jusqu'ici sans réponse.

Pour conclure, les études portant sur *Maintenant* ont négligé plusieurs aspects et questions<sup>91</sup>. Au premier rang figure la vie interne de la revue qui n'a fait l'objet que de quelques remarques. Aussi, l'étude que nous comptons réaliser accordera une section entière à ce sujet, ce qui nous permettra de mieux mettre en perspective les positions qu'elle a pu prendre. Au chapitre des relations entre l'Église et le monde, les chercheurs ne s'en sont tenus qu'aux grandes lignes et aux lieux communs. En revanche, nous nous emploierons à cerner une évolution dans les positions de la revue à cet égard. Nous avons vu que G. Baum semble

---

<sup>90</sup> André Beaulieu et Jean Hamelin, «*Maintenant*», in *La Presse québécoise, des origines à nos jours*, t. 9, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, p. 237.

<sup>91</sup> Nous avons pris connaissance trop tardivement de textes récents qui éclairent le contexte socio-religieux de la période que nous analysons, de telle sorte que nous ne pouvons en discuter ici. Voir Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1930-1970*, Montréal, McGill-Queen's University, 2006, 506 p. Prenons en considération aussi le texte qui discute la thèse de l'auteur : Lucia Ferretti, Yvan Lamonde et Denyse Baillargeon, «Note critique sur *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, no 3 (hiver 2007) : p. 373-385.



adopter à ce propos un ton triomphant. Or, il reste à voir si *Maintenant* mérite qu'on lui accole l'étiquette de séculariste à toutes les étapes de son parcours. Quant aux positions politiques de la revue, au moins deux problèmes n'ont pas été considérés. Dans un premier temps, on doit se demander si les orientations de la revue ne prennent pas appui ultimement sur des valeurs chrétiennes. La question des rapports entre religion et politique doit en effet être évoquée. D'autre part, la politisation de la revue qui survient vers la seconde moitié de son itinéraire, ainsi qu'en témoignent quelques observateurs, doit être analysée en profondeur. N'occulte-t-elle pas une sacralisation du politique? Au total, en procédant à tous ces approfondissements, nous serons en mesure de déterminer le type de synthèse du catholicisme que *Maintenant* a proposé en une période de modernisation accélérée de la société québécoise.

## CHAPITRE I

### VIE INTERNE ET HISTORIQUE DE LA REVUE

Le présent chapitre semble s'écarter du propos général de notre analyse qui consiste à relever la relation de la revue vis-à-vis de la modernisation de la société québécoise des années 1960 et 1970 selon une perspective d'adaptation ou d'accommodement. Il nous paraît toutefois essentiel de dresser un bilan de l'histoire et de la vie interne de la revue, car la prise en considération des cadres et du fonctionnement interne de *Maintenant* nous permettra de placer dans des perspectives plus larges les diverses positions prises par elle au cours de son histoire. En relevant le fonctionnement interne d'une revue entre autres, nous définissons le cadre à partir duquel des orientations peuvent prendre forme et s'élaborer. En effet, on s'exprime toujours en fonction d'une situation et de conditions données.

Dans ces circonstances, l'évolution du statut de *Maintenant*, de publication dominicaine à revue autonome, mérite attention. Il s'agira de voir si les attaches institutionnelles du périodique avec l'Ordre dominicain ont pu lui imposer ou non des contraintes au niveau de sa marge de manoeuvre éditoriale. *Maintenant* doit-elle se faire le porte-parole officiel des positions de l'Ordre? Ou jouit-elle au contraire d'une grande ou entière liberté? A-t-elle pu être audacieuse? Il semble qu'un franc-parler lui ait valu des démêlés avec les autorités dominicaines de Rome d'abord et du Canada ensuite, qui n'ont guère prisé les orientations prises par elle. Les tenants et aboutissants de l'affaire Bradet (juillet-septembre 1965) et de la deuxième affaire *Maintenant* (automne 1968) seront ainsi considérés. La période 1969-1974 durant laquelle *Maintenant* a été libre de tous liens avec l'Ordre ne sera pas non plus négligée.

Mais la question du statut de *Maintenant* ne constitue pas le seul aspect que nous aimerions aborder ici. Le problème du fonctionnement interne évoque aussi la manière dont a été dirigée ou administrée la revue. A-t-on pu compter sur une direction collective, collégiale ou autoritaire? S'il y a eu collégialité, présentait-elle un caractère informel ou officiel? Quelles sont les attributions des collaborateurs? Telles sont les questions qui nous occuperont entre autres ici.

D'autres problèmes, pour finir, seront aussi envisagés, comme la réception de la revue par l'opinion publique en général (surtout sous la «période Bradet»), le profil de son lectorat, son rayonnement ainsi que l'évolution de son identité chrétienne après la rupture de ses liens institutionnels avec l'Ordre dominicain. Il est à noter que nous retracerons aussi l'évolution des préoccupations; pour ce faire, nous décrirons brièvement le contenu de la revue, étant entendu que les autres chapitres se pencheront de plus près sur sa pensée séculariste, sociale et politique.

Le présent chapitre sera divisé en trois parties. Trois périodes jalonnent l'histoire interne de la revue à notre avis. Les deux critères qui président à cette périodisation sont, d'une part, la nature des divers statuts qui ont caractérisé le périodique et, d'autre part, la teneur variable de son contenu. Dans un premier temps, nous considérerons la période durant laquelle H.-M. Bradet a été directeur, soit de la fondation en janvier 1962 jusqu'à l'éclatement de l'affaire Bradet en juillet 1965. La période comprise entre l'arrivée de V. Harvey en septembre 1965 et la rupture des liens avec l'Ordre dominicain en novembre-décembre 1968 constitue une autre étape. Il est à remarquer que cette période ne marque pas essentiellement un hiatus au niveau du statut de la revue par rapport aux années précédentes. *Maintenant* est toujours en effet durant cette période une publication dominicaine. Mais après l'affaire Bradet qui survient durant l'été 1965, on a dû clarifier le statut de *Maintenant* et préciser ses relations avec l'Ordre. Du reste, la teneur des articles publiés connaît une certaine évolution puisque les questions politiques et sociales retiennent davantage l'attention que sous la période Bradet. Finalement, à compter de janvier 1969, la revue devient une publication chrétienne laïque ou autonome qui, fait à noter, se politise davantage à la faveur du mouvement de

sécularisation qui traverse alors la société. Cette période se termine en décembre 1974, avec la disparition de *Maintenant* sous la forme d'une publication distincte et autonome.

Afin d'effectuer notre enquête, nous avons principalement pris pour sources les propos que la revue tient sur elle-même. Les articles de *La Presse* et du *Devoir* concernant l'affaire Bradet (1965) et la deuxième affaire *Maintenant* (1968) ont été aussi consultés. Ce sont nos principales sources écrites, avec l'enquête de J.-P. Montminy sur l'Ordre des dominicains menée en 1968. Quant au pamphlet de Y. Chéné intitulé *L'Affaire Bradet* (Éditions du Jour, 1965), il ne présente qu'un intérêt médiocre; il n'ajoute rien de neuf aux textes journalistiques. Par ailleurs, il est regrettable qu'il ne reste plus rien des archives internes de la revue; elles auraient pu constituer toute une mine de renseignements. Il n'en subsiste que quelques traces dans tels articles de *Maintenant* évoquant certains mémoires à usage interne. Aussi, pour remédier à cela, nous avons interrogé H. Pelletier-Baillargeon, qui a fait partie de l'équipe de la revue durant presque tout son parcours. Le questionnaire que nous lui avons soumis a été placé en annexe.

### 1.1 La «période Bradet», de janvier 1962 à juillet-août 1965

Dans cette partie, nous allons considérer dans un premier temps les circonstances entourant la fondation de la revue. Ainsi, nous pourrons avoir une idée des intentions initiales qui ont présidé à sa création. Ensuite, la question fort importante du statut et du fonctionnement interne sera abordée. Il s'agira de mesurer entre autres l'espace de liberté rédactionnelle dont on a bénéficié. Cela considéré, nous essaierons d'établir le rayonnement de *Maintenant*. S'agit-il d'une simple revue ou d'un véritable mouvement? Finalement, l'affaire Bradet mérite que nous nous y attardions dans la mesure où elle informe sur la manière dont est reçue *Maintenant* dans l'opinion et sur le rôle idéologique qu'on lui attribue. Elle est un révélateur des aspirations de réforme du catholicisme qui animent une opinion alarmée du fait qu'une revue incarnant ses espoirs soit tant attaquée par un camp catholique conservateur voire intégriste. Il est à noter que la partie traitant de cette période est de loin celle qui occupe le plus d'espace. Cela s'explique par notre intention de dresser un bilan de l'affaire Bradet à

la mesure de son importance et aussi par le fait que cette période marque l'apogée de *Maintenant*, en termes de tirage et d'audience.

### 1.1.1 Circonstances entourant la fondation de *Maintenant*

*Maintenant* naît en janvier 1962, soit quelques mois avant la tenue du Concile Vatican II à l'automne de la même année. Elle succède à *La Revue dominicaine* qui a paru pour la dernière fois en novembre 1961. Pourquoi l'Ordre choisit-il de remplacer cette publication par une autre? Dans l'entrevue qu'elle nous a accordée, H. Pelletier-Baillargeon, qui se joint à l'équipe de *Maintenant* quelques mois après sa fondation, soutient que les dominicains jugent alors *La Revue dominicaine* trop savante et trop éloignée des débats de l'actualité. Aussi opte-t-on pour un changement de formule : *Maintenant* doit être plus populaire et plus près de l'actualité. À ses débuts, en effet, *Maintenant* se définit elle-même comme une «revue mensuelle de culture et d'actualité chrétiennes» puis à partir de septembre 1963, comme une «revue chrétienne d'opinion sur l'actualité». D'autre part, dans un bref article rendant hommage au père Antonin Lamarche, dernier directeur de *La Revue dominicaine*, H.-M. Bradet évoque le «besoin de changement» ainsi que «le réflexe du nouveau venu» pour expliquer le changement de formule et de format<sup>1</sup>. Mais il retient surtout le fait que le monde de 1962 est aux prises avec des interrogations qui ne se confondent plus avec celles d'autrefois. Les jeunes générations, continue-t-il, veulent revoir les méthodes de leurs pères. Ainsi en est-il de *Maintenant* qui ne veut pas pour autant entretenir des relations conflictuelles avec les aînés. Par ailleurs, selon H. Pelletier-Baillargeon, la tenue imminente d'un concile oecuménique n'est pas étrangère à ce changement : le père Bradet entend faire de la nouvelle revue un outil dans la préparation des fidèles à cet événement.

---

<sup>1</sup> H.-M. Bradet, «Le Révérend Père Antonin Lamarche», *Maintenant*, vol.1, no 1 (janvier 1964) : p. 4.



Pour mener à bien cette métamorphose qu'est le passage de *La Revue dominicaine* à *Maintenant*, les autorités dominicaines retiennent la candidature de Henri-Marie Bradet comme directeur de la future revue. Ce choix s'explique par la notoriété et la très grande expérience pastorale du personnage. Ses années passées comme vicaire puis curé de la paroisse montréalaise de Notre-Dame-de-Grâce de 1946 à 1960 lui ont valu une très grande renommée tant au sein de l'Ordre des dominicains que du public. Comme l'écrit M. Adam lors de l'affaire Bradet, le père Bradet, en tant que curé de cette paroisse,

Le père Bradet s'était acquis l'affection de tous ses paroissiens par son zèle pastoral, son ouverture d'esprit, sa compréhension des problèmes auxquels est confronté le chrétien d'aujourd'hui, son christianisme qu'il savait rendre attrayant dans des sermons dénués de toute éloquence mais qui collaient à la réalité et à la vie<sup>2</sup>.

Au dire de H. Pelletier-Baillargeon, cette orientation plutôt novatrice sur le plan religieux est aussi prise en considération par les dominicains. Ces derniers lui donnent donc carte blanche. Le père Bradet bénéficie en effet d'une très grande marge de manœuvre dans son entreprise de création.

Mais, peu avant la fondation de la nouvelle revue, le père Bradet organise des «rencontres d'orientation» auprès de divers milieux. Par ces consultations, on cherche à obtenir des conseils et des suggestions de thèmes que doit aborder la future publication. Ainsi, les Pères de Saint-Albert-le-Grand sont invités à donner leur avis. Suivent des groupes de laïcs à qui on demande de faire part de leurs attentes au sujet du mensuel. Au bureau de la direction au Monastère Saint-Albert-le-Grand, on invite par ailleurs des directeurs de revue à une table ronde. Guy Viau interroge le père Richard Arès de *Relations*, François-Albert Angers de *L'Action nationale*, Gérard Pelletier de *Cité Libre*, P. de Bellefeuille de *MacLean*, André Belleau de *Liberté* ainsi que Jacques Ferron de *Situations*. Des consultations sont aussi menées auprès des prêtres de la Maison Léon XIII, des étudiants de l'Université de Montréal et de quelques pasteurs protestants. De ces «rencontres d'orientation», il ne nous reste aucun

---

<sup>2</sup> M. Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

écho, malheureusement. Seul un bref article de *Maintenant* nous informe de leur tenue peu de temps avant la fondation<sup>3</sup>. De tout cela, nous pouvons retenir que le père Bradet a été enclin aux consultations, ce qui caractérise grandement le type de direction qu'il a exercé sur la revue.

Il reste à donner un titre à cette dernière. Selon H. Pelletier-Baillargeon, le choix de «*Maintenant*» revient à deux membres laïcs du comité de rédaction, Guy Viau et Pierre Saucier. Il évoque tout un programme. En retenant cet adverbe, ces deux laïcs entendent marquer que la revue suivra de près l'actualité. On peut lire ainsi dans les colonnes de la première livraison :

«J'aime demain, après-demain et c'est mon erreur d'y vivre trop. Hier et tout le passé m'intéressent moins. Ils ne sont plus. Plus qu'à aujourd'hui, plus qu'à bientôt, c'est à *Maintenant* que la conversation se réfère sans cesse et c'est à partir de *Maintenant* que l'on fixe son agenda et élabore ses projets<sup>4</sup>.

Une autre raison a motivé toutefois ce choix : *Maintenant* va aborder les sujets sous un angle neuf et selon une autre perspective, sans pour autant renier le passé et la tradition. Comme l'explique l'équipe de la revue, «*Maintenant*, c'est aussi le verbe maintenir. Non pas le fixisme ni le conservatisme, mais la garde des vraies valeurs en les insérant dans le *Maintenant* qui est à vivre»<sup>5</sup>. On s'inscrit donc dans la perspective d'une actualisation de la tradition. Il ne s'agit pas de rompre avec le passé ni tout simplement d'en préserver l'intégralité au risque de ne pas tenir compte des requêtes des temps présents. *Maintenant* désire combiner la fidélité au passé et l'ouverture aux temps actuels. Elle veut adapter la tradition à la contemporanéité, ce qui suppose peut-être un tri et une sélection dans la mesure où seules les «vraies valeurs» doivent être conservées. Là même, on doit veiller à l'insertion

---

<sup>3</sup> «Nos réunions», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 17.

<sup>4</sup> Kéno, «Simple adverbe», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 9

<sup>5</sup> *Ibid.*

de ces dernières dans les temps nouveaux, ce qui implique encore une fois des réaménagements.

En choisissant ce titre, l'équipe de la revue refuse donc autant la table rase que la rigidification de la tradition. Nous ne trouvons pas cependant ce genre de considérations dans l'éditorial inaugural signé de la main de H.-M. Bradet. Celui-ci y écrit qu'il a recherché non pas une formule, mais une orientation à *Maintenant*. Il refuse d'enfermer la nouvelle revue dans un cadre rigide qui limiterait sa marge de manoeuvre. Aussi décide-t-il de ne pas définir une charte<sup>6</sup>. Toutefois, le père Bradet opte pour une revue engagée. La neutralité de la tour d'ivoire est d'emblée exclue. Cela posé, la revue doit aussi éviter d'être trop mondaine. Comme l'écrit H.-M. Bradet, «deux écueils sont à éviter : oublier l'éternel pour ne considérer que le prestige du monde ou négliger ce monde pour mieux servir l'éternel»<sup>7</sup>. Mais l'accent est mis sur le refus de la «désertion» ou de la «neutralité». Pour cette raison, *Maintenant* va traiter des questions «temporelles» tout en insistant particulièrement sur les thèmes liés à la foi chrétienne. Malgré ces intentions, force est de constater que les préoccupations sociales et politiques, pour n'être pas absentes des colonnes de *Maintenant*, vont dans l'avenir être plutôt secondaires par rapport aux problèmes religieux. Le caractère engagé de la revue est, de 1962 jusqu'à l'éclatement de l'affaire Bradet, moins évident sur le plan sociopolitique que dans le domaine religieux.

Pour conclure, nous ne saurions parler des circonstances entourant la fondation de la revue sans faire état de la sensibilité avant-gardiste de l'Ordre des dominicains à cette époque. *Maintenant*, avec tous les traits qui la caractériseront, n'aurait pu être créée par exemple par les jésuites, beaucoup plus conservateurs. Déjà, dans les années 1920, certains dominicains s'étaient prononcés en faveur du vote féminin et d'une réforme scolaire<sup>8</sup>. Plus particulièrement, G.-H. Lévesque, un père dominicain, avait pris parti en 1945 pour la non-

<sup>6</sup> H.-M. Bradet, «Nouveau départ», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 2.

<sup>7</sup> H.-M. Bradet, *loc. cit.*, p. 1.

<sup>8</sup> J. Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois. Le XXe siècle. vol.2. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 185.

confessionnalité des coopératives, ce qui impliquait tout un réaménagement des rapports entre religieux et profane dans le sens de l'autonomie du temporel selon J. Hamelin<sup>9</sup>. Il s'agit donc d'un Ordre religieux ouvert aux idées libérales et aux réformes sociales. À partir de l'après-guerre, les dominicains occupèrent une place prépondérante au sein de l'Église québécoise aux dépens des jésuites. Il convient d'ajouter qu'ils bénéficièrent de la renommée dont jouissaient des théologiens dominicains français novateurs comme M.-D. Chenu et Y. Congar à travers toute la catholicité. À l'orée de la Révolution tranquille, l'Ordre dominicain avait une influence d'autant plus considérable qu'il avait compris au dire de L. Rousseau que «le Québec devait changer»<sup>10</sup>. Le même auteur explique cette ouverture par le fait que «les dominicains avaient peu de liens avec les anciennes structures ecclésiastiques»<sup>11</sup>. Ils étaient ouverts par conséquent à l'idée du changement. En cela, ils diffèrent des jésuites qui sont très engagés dans le domaine scolaire. Par ailleurs, les dominicains ne possèdent que peu de paroisses.

#### 1.1.2 Statut et fonctionnement interne

Le statut de *Maintenant* a fait l'objet d'appréciations contraires en raison de son ambiguïté. Aux yeux de certains lecteurs, elle engage par ses prises de position l'Ordre de Saint Dominique; elle en est le porte-parole autorisé. Ainsi, un groupuscule intégriste du nom de Via, Veritas, Vita (les V. V. V) affirme :

Comment des fils de Saint Dominique et de Saint Thomas d'Aquin, dans une publication qu'ils contrôlent, peuvent s'associer aux conclusions des ennemis de

---

<sup>9</sup> J. Hamelin, *op. cit.*, p. 91.

<sup>10</sup> S. Baillargeon, *Entretiens avec Louis Rousseau. Religion et modernité au Québec*, Coll. «De vive voix», Montréal, Liber, 1994, p. 24.

<sup>11</sup> *Ibid.*

l'Église, c'est ce que nous, laïcs VVV [...], pouvons difficilement concevoir, malgré tous nos efforts d'ignorants, pour comprendre<sup>12</sup>.

Pour ces lecteurs, les dominicains qui parrainent la revue donnaient leur caution morale à des positions mettant en péril l'Église au Québec. La cartouche qu'on retrouve à la dernière page de chaque livraison semble confirmer cette thèse puisqu'on y lit que *Maintenant* est une «revue chrétienne d'opinion sur l'actualité publiée par les dominicains». Toutefois, on y lit aussi que «la revue n'est pas responsable des écrits des collaborateurs étrangers à l'Ordre de Saint-Dominique». L'Ordre doit donc exercer un certain droit de regard sur les articles écrits par des religieux dominicains.

De son côté, le père Bradet apporte des précisions, quant au statut de la revue, qui relâchent ce lien voulu étroit par certains entre *Maintenant* et l'Ordre. À la fin d'un éditorial publié en février 1963, le directeur tente de clarifier les choses. D'une part, il écrit : «Notre revue est une publication autorisée par le Conseil provincial des Dominicains. En ce sens, nous avons un «statut» officiel et nous publions sous une autorité et avec une responsabilité à son égard»<sup>13</sup>. D'autre part, par contre, il ajoutait :

*Maintenant* n'est cependant pas le porte-parole des Dominicains —même si nous le sommes nous-mêmes— dans les questions ouvertement discutées par les catholiques. Sous cet aspect, la revue n'a pas de caractère officiel. Elle exprime les opinions d'un groupe de Dominicains, ainsi que celles de collaborateurs acceptés par eux<sup>14</sup>.

De toute façon, selon le père Bradet, les cinq cents membres environ qui composent la communauté ne peuvent tous avoir le même avis sur tel ou tel sujet. Cette mise au point est de nature à dissocier l'Ordre par rapport à des prises de position audacieuses qui scandalisent certains éléments conservateurs. Toutefois, il convient de relever toute l'ambiguïté de ces

---

<sup>12</sup> «Gauche-droite», *Maintenant*, vol. 3, no 26 (février 1964) : p. 53.

<sup>13</sup> H.-M. Bradet, «Plutôt à l'accélérateur qu'au frein...», *Maintenant*, vol. 2, no 14 (février 1963) : p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*



remarques. D'un côté, la revue a un caractère officiel; de l'autre, elle n'est pas un porte-parole de l'Ordre.

Étant donné cette ambiguïté, il est dès lors loisible de se questionner sur les rapports existant entre les autorités dominicaines et l'équipe de la revue, ou plus particulièrement, le directeur de la publication. Le Conseil provincial de l'Ordre exerce-t-il un contrôle étroit? Y a-t-il eu des conflits? Au dire de H. Pelletier-Baillargeon, une très grande harmonie existe alors. À part quelques formules-chocs ou un certain langage qui veut heurter, les dominicains ne voient rien à redire aux positions prises par la revue. On a donné carte blanche au père Bradet. De l'avis de H. Pelletier-Baillargeon, il n'a existé aucun cas de censure. Comme nous le verrons, le Conseil provincial destitue en 1965 le père Bradet de son poste de directeur sous la pression d'éléments extérieurs, du Général des dominicains, le père A. Fernandez, plus particulièrement.

Quant au fonctionnement interne de la revue, il se révèle particulièrement simple. Il y a, en plus du poste de directeur, un secrétaire de rédaction, un adjoint à la direction (à compter de juillet-août 1964) ainsi qu'un comité de rédaction dont font partie principalement P. Saucier et H. Pelletier-Baillargeon du côté laïc. Au sein de ce dernier figure un nombre égal de laïcs et de religieux dominicains. Par là, le directeur entend faire collaborer des laïcs à une oeuvre religieuse. C'est là une façon de leur donner une position qui rompt avec le statut d'inférieurs qui leur était traditionnellement octroyé au sein de l'Église. Ils font valoir leurs avis et leurs opinions au directeur qui les consulte. La revue constitue donc un modèle de collaboration entre clercs et laïcs au moment où le Concile Vatican II réhabilite le laïcat au sein de l'Église. Mais, cela dit, comme le révélera l'affaire Bradet, cette position des laïcs au sein du comité de rédaction n'a rien de juridique et d'officiel. Aussi le Conseil provincial destituera-t-il le père Bradet sans les consulter au préalable. Ils ne sont que de simples collaborateurs choisis par le père Bradet; l'Ordre pourra donc négliger de demander leur avis. Toutefois, comme nous le verrons, avec le dénouement de l'affaire Bradet, le Conseil provincial reverra sa façon de voir en reconnaissant que ces laïcs ont tout de même sur le plan moral leur mot à dire. D'autre part, le père Bradet n'exerce pas de manière autoritaire sa fonction de directeur. Il consulte constamment, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la revue.

Ses consultations excèdent même les cercles catholiques. Il cherche l'avis de personnes de confession protestante comme le pasteur D. Pourchot qui a été membre du comité de rédaction en 1963. Mais cette espèce de direction collégiale a un aspect informel. Il découle plus du tempérament de H.-M. Bradet que de l'organisation formelle ou structurelle de *Maintenant*. Sous la direction de V. Harvey, par exemple, la collégialité prendra une dimension officielle : il y aura en effet un comité de direction au sein duquel figureront le directeur et des adjoints à la direction.

### 1.1.3 Rayonnement de la revue

Avant de traiter de l'affaire Bradet, il nous reste à aborder la question du rayonnement de la revue. Par ce dernier terme, nous comprenons plusieurs thèmes comme le problème de la réception, le tirage, le profil du lectorat ainsi que les moyens pris par l'équipe pour étendre l'influence de *Maintenant*.

Un simple examen des réactions des lecteurs nous permet de comprendre comment la revue a été accueillie. Le retentissement de l'affaire Bradet durant l'été 1965 nous en donne aussi une indication. Cet aspect de la réception sera toutefois abordé dans la section suivante. Pour l'heure, il nous faut constater que les réactions des lecteurs qui sont publiées dans la revue se répartissent en deux tendances. Il y a ceux qui approuvent *Maintenant*, y voyant une revue d'avant-garde qui sort le catholicisme québécois de sa torpeur ou de sa routine<sup>15</sup>. Pour eux, la publication exerce un rôle indispensable d'éveilleur de conscience. Et il y a ceux qui, de sensibilité plutôt conservatrice voire intégriste, en rejettent les positions religieuses. Pour ces lecteurs, la publication dominicaine fait partie de ces éléments libéraux comme *La Presse*, le *Nouveau Journal*, *Le Devoir*, Radio-Canada, les abbés Dion et O'Neill et le frère Untel qui visent à miner l'Église et son influence au sein de la population. Elle s'associe à ces

---

<sup>15</sup> Voir par exemple M.-M. Desmarais, «Coups de crosse sur la tête des mécréants», *Maintenant*, vol. 1, no 3 (mars 1962) : p. 97.

institutions dans un vaste complot contre l'Église<sup>16</sup>. Avec *Maintenant*, on prend à partie aussi l'Ordre de Saint Dominique<sup>17</sup>. *Maintenant* est donc l'adversaire des intégristes qui obtiendront en quelque sorte le limogeage du père Bradet en juillet 1965. Nous devons remarquer que la publication accorde une grande publicité à ces dernières réactions. Elle cherche ainsi à se démarquer du conservatisme : elle n'est surtout pas suspecte d'intégrisme. Il est à noter que les réactions des éléments associés à la mouvance dite laïciste, à l'extrême opposé des intégristes, ne sont pas publiées dans la revue. *Maintenant* n'en a pas moins réagi aux diverses positions prises par le M.L.F., ainsi que nous allons le voir dans le chapitre suivant. H. Pelletier-Baillargeon soutient toutefois que Marcel Rioux qui a fait partie de cette organisation était plutôt sympathique à la revue tandis que Jacques Godbout, autre membre du M.L.F., a présenté une attitude contraire, étant plus nettement antireligieux.

Force est de constater toutefois que la mission que se donne *Maintenant*, à savoir la formulation d'un catholicisme actualisé et délesté de ses pratiques démodées, répond à un besoin réel au sein de la société québécoise du temps, à en juger par le tirage mensuel. Le directeur en arrive à cette conclusion aussi tôt qu'en mai 1962. À la fin d'un éditorial, il fait remarquer en effet qu'après seulement deux livraisons, le nombre d'abonnés s'élève à près de quatre milliers et que des milliers d'autres copies sont vendues en kiosque<sup>18</sup>. Selon le même éditorial, les témoignages favorables reçus par l'équipe constituent une autre indication de l'utilité de la revue. Quoi qu'il en soit, le tirage sous la période Bradet se révèle assez important. Les estimations varient d'une source à l'autre. En janvier 1964, le tirage mensuel est estimé à douze mille copies<sup>19</sup>. Lors de l'affaire Bradet, le chiffre de onze mille exemplaires est avancé<sup>20</sup>. Avec la reprise de la revue en automne 1965, le nombre de copies

---

<sup>16</sup> B. Lacroix, «Affrontement», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962) : p. 74; H. Dallaire, «Mon oncle!...», *Maintenant*, vol. 1, no 4 (avril 1962) : p. 150; «Gauche-droite», *Maintenant*, vol. 3, no 26 (février 1964) : p. 53.

<sup>17</sup> B. Lacroix, «Affrontement», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962) : p. 74; «Gauche-droite», *Maintenant*, vol. 3, no 26 (février 1964) : p. 53; «Réactions... et actions!», *Maintenant*, vol. 3, no 33 (septembre 1964) : p. 274.

<sup>18</sup> H.-M. Bradet, «Sommes-nous engagés?», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 160.

<sup>19</sup> Voir *Maintenant*, vol. 3, no 25 (janvier 1964) : p. 27.

<sup>20</sup> Jules LeBlanc, «Démissions massives à la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 167 (mardi 20 juillet 1965) : p. 3.

vendues mensuellement se chiffre à environ dix mille; plus généralement, l'équipe évalue alors le nombre total de lecteurs à près de cinquante mille, puisque ceux qui achètent la revue la prêtent à des parents ou amis<sup>21</sup>. Il est loisible dès lors de conclure à une audience assez étendue.

Mais le rayonnement de la publication dominicaine ne se limite pas à son tirage. Il convient de prendre en compte les colloques qu'elle organise à Montréal ainsi qu'à Québec et auxquels le public est invité. Ces événements portent sur divers sujets chauds de l'actualité. Ainsi, à un colloque organisé en novembre 1962, on pose la question controversée suivante : «Les communautés religieuses sont-elles aussi riches qu'on le dit?». L'événement a un grand retentissement. Une autre rencontre porte en 1963 sur les «œuvres paroissiales et les confréries». On n'hésite donc pas à soulever des questions difficiles à un moment où l'Église paraît moins populaire en cette ère de Révolution tranquille. Les sujets traités débordent par ailleurs les thématiques essentiellement religieuses. En octobre 1962, on se demande déjà s'il faut être «pour ou contre l'indépendance du Québec». Durant la période Bradet, près de huit colloques sont organisées par an à un moment où ce genre d'événements est alors fort peu connu au Québec, au dire de H. Pelletier-Baillargeon. Ces colloques contribuent à la renommée et au prestige de la revue puisque des quotidiens comme *La Presse* ou *Le Devoir* en donnent des comptes rendus. Par eux, elle exerce une influence notable sur les débats d'idées. D'autre part, l'organisation de telles rencontres est destinée à créer autour de la publication tout un mouvement ou une école de pensée. La sphère d'influence de *Maintenant* en sort agrandie. Pour H.-M. Bradet et H. Dallaire, *Maintenant* doit en effet être plus qu'une revue, mais un mouvement qui diffuse des idées à l'échelle du Québec, et non pas seulement à Montréal<sup>22</sup>. Les colloques servent ce dessein. Il s'agit sans doute de faire connaître dans

---

<sup>21</sup> *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 270.

<sup>22</sup> H.-M. Bradet, Vincent Harvey, Pierre Saucier, Hélène Pelletier-Baillargeon et Paul Doucet, «Henri Dallaire, prêtre et journaliste», *Maintenant*, vol. 5, no 53 (mai 1966) : p. 168. Comme nous l'avons dit, des colloques sont organisés à Québec afin d'étendre le débat d'idées. Au dire de H. Pelletier-Baillargeon, le père Bradet donne du reste des conférences ailleurs au Québec, à Trois-Rivières par exemple.



toute la société les idées «avancées» de *Maintenant*. Comme l'a écrit P. Saucier, le père Bradet, ancien curé, a étendu sa paroisse à tout le Québec par le biais de sa revue<sup>23</sup>.

D'autre part, le lectorat de *Maintenant* présente un profil particulier. Dans un mémoire confidentiel de 1963 destiné aux pères dominicains et qui fait le point sur l'expérience de *Maintenant*, l'équipe de la revue affirme que les lecteurs se recrutent parmi la jeune génération : jeune clergé, universitaires, étudiants des collèges classiques et jeunes couples<sup>24</sup>. On y retrouve aussi des gens plus âgés, mais ayant une «mentalité d'avant-garde»<sup>25</sup>. Règle générale, toutefois, de l'aveu de l'équipe de la revue, les gens d'un certain âge considèrent d'un mauvais oeil la revue. Dans ce mémoire, on fait part de cette intention de maintenir l'orientation de la revue, quitte à ne devoir attirer que les jeunes générations : «Nous devons opter et il vaut mieux exercer une influence sur la génération montante et les groupes qui font l'opinion»<sup>26</sup>. Voulant faire oeuvre de réforme, *Maintenant* doit s'assurer d'obtenir un assez grand rayonnement. Le lectorat doit servir de relais à ses idées. Au total, il est permis de soutenir que cette revue a eu un impact sur la génération qui a fait ou qui a plébiscité la Révolution tranquille.

#### 1.1.4 Circonstances et causes de l'affaire Bradet

Le 15 juillet 1965, le supérieur provincial de l'Ordre, le père Thomas-M. Rondeau, destitue le père Bradet de son poste de directeur de la revue. Il a dû effectuer ce renvoi sous la pression du général des dominicains, le père Aniceto Fernandez, qui, de Rome, lui a fait parvenir une lettre exigeant ce limogeage. Les circonstances de la destitution sont assez particulières.

---

<sup>23</sup> «Henri Bradet», *Maintenant*, vol. 10, no 102 (janvier 1971) : p. 8.

<sup>24</sup> Des extraits de ce mémoire de nos jours disparu sont contenus dans : H.-M. Bradet, V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, «Henri Dallaire, prêtre et journaliste», *Maintenant*, vol. 5, no 55 (mai 1966) : p. 167-168.

<sup>25</sup> H.-M. Bradet, V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, *loc. cit.*, p. 168.

<sup>26</sup> *Ibid.*



Aucun échange de vues préalable n'a eu lieu avant l'annonce du renvoi, entre H.-M. Bradet ainsi que ses collaborateurs laïcs et dominicains d'une part et le Conseil provincial de l'Ordre ou le provincial d'autre part. Le père Bradet n'a pas pu s'expliquer. Le provincial ne lui explique pas du reste les motifs de son renvoi; et il ne lui donne pas l'occasion de prendre connaissance de la lettre du général des dominicains. Comme nous le verrons, le procédé du limogeage, sans parler du renvoi lui-même, scandalise les leaders d'opinion du temps et l'opinion publique en général.

Il faut comprendre que la revue a déjà semé la controverse; elle s'était fait des ennemis plutôt influents. En effet, elle n'est pas particulièrement prisée d'une partie du clergé, dont certains évêques de province. Des articles remettant en cause les Dames de Sainte-Anne et les Ligues du Sacré-Coeur ont eu un grand retentissement, scandalisant nombre d'ecclésiastiques. D'autres textes encore ont mécontenté des évêques et des confesseurs : ils reprochent aux dominicains et à *Maintenant* de rendre les pénitents rétifs à adopter leurs points de vue. Même des évêques perçus comme progressistes estiment la revue «trop négative» voire «néfaste» dans la mesure où elle soulève des problèmes sur le plan religieux sans leur donner de solutions, ce qui trouble les esprits<sup>27</sup>. D'autre part, le père dominicain P. Doucet, qui exerce la fonction d'adjoint à la direction au sein de la revue au moment de l'affaire Bradet, suggère à titre d'hypothèse un autre motif d'insatisfaction au sein du clergé :

Mais plus profondément, il y a ce fait hérité de notre histoire particulière : l'histoire du Québec est liée, en partie, au désengagement de l'Église de certaines structures temporelles. Or, l'orientation de *Maintenant* va dans ce dernier sens. Le renvoi du père Bradet signifiait-il que ce désengagement est fort mal vu par les autorités ecclésiastiques?<sup>28</sup>.

Toutefois, selon le journaliste de *La Presse* M. Adam, ce sont les articles portant sur la régulation des naissances «qui [ont] marqu[é] le commencement des difficultés de la

---

<sup>27</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>28</sup> Paul Doucet, «L'Affaire *Maintenant*. Rôle de la presse», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 273.

revue»<sup>29</sup>. Un texte en particulier datant de mai 1963, celui du père M.-M. Desmarais, et qui osait remettre en question, bien que «sur un ton modéré»<sup>30</sup>, l'enseignement traditionnel de l'Église en la matière, a déplu vivement au général des dominicains. Ainsi, lors d'un voyage à Rome en septembre 1964, le père Bradet a pu prendre connaissance de tout le mécontentement qu'inspire sa revue au père Fernandez. Ce dernier lui fait savoir alors qu'il n'aime pas sa revue<sup>31</sup> et que l'article du père Desmarais en particulier doit être rectifié selon la doctrine de Pie XI<sup>32</sup>. Le père Bradet lui rétorque que *Maintenant* ne changera pas d'orientation tant qu'il doit assumer la charge de directeur<sup>33</sup>. Quant à l'article du père Desmarais, il n'a jamais été rectifié. Avec le recul, le journaliste M. Adam pourra écrire en décembre 1970 :

Sur la foi de rapports dénonciateurs de certains évêques canadiens, et surtout à l'occasion d'un numéro de *Maintenant* qui remettait en cause la loi ecclésiastique de la régulation des naissances, le Père Général des Dominicains, à Rome, exigea que ses supérieurs le démettent de ses fonctions<sup>34</sup>.

La revue n'a pas que des adversaires dans les rangs du clergé. Elle dispose de l'appui du Cardinal Léger, de certains évêques canadiens ainsi que, fait à noter, du Conseil provincial et du supérieur provincial de l'Ordre des dominicains<sup>35</sup>. Aussi, dans des notes personnelles datant de l'automne 1964, peu après son retour de Rome où il rencontre le père Fernandez,

<sup>29</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>30</sup> *Ibid.* Voici l'article en question : Marcel-Marie Desmarais, «Une encyclique de Jean XXIII sur le mariage?», *Maintenant*, vol. 2, no 17 (mai 1963) : p. 154-157. Deux autres textes dans le même numéro traitent de la question de la régulation des naissances.

<sup>31</sup> Denyse Boucher-Saint-Pierre, *Mon ami Bradet. Grosse tête, gros coeur*, Fides, Coll. «Présence», Montréal, 1973, p. 97-98.

<sup>32</sup> Denyse Boucher-Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 175-176.

<sup>33</sup> Denyse Boucher-Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 98.

<sup>34</sup> Cité dans Denyse Boucher-Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 149.

<sup>35</sup> Jules LeBlanc, «C'est l'affrontement de la droite et de la gauche et c'est la droite qui a gagné», *Le Devoir*, vol. 56, no 165 (samedi 17 juillet 1965) : p. 1.

H.-M. Bradet peut écrire qu'il jouit de l'appui entier de ses supérieurs<sup>36</sup>. D'autre part, au dire de P. Saucier et de H. Pelletier-Baillargeon, les supérieurs approuvent l'orientation de la revue puisqu'à deux reprises, ils ont refusé la demande de démission soumise par le père Bradet<sup>37</sup>. Par conséquent, les rapports entre le père Bradet et les dominicains sont sereins avant le 15 juillet 1965. Il n'y a pas vraiment de motifs d'inquiétude du côté de la communauté. Aussi l'affaire Bradet fait-elle figure, selon H. Pelletier-Baillargeon, d'«un coup de tonnerre dans un ciel serein». L'article du père Desmarais qui met le feu aux poudres a paru du reste bien «anodin» aux yeux des dominicains, au dire de l'ancienne directrice.

Malgré leur appui à l'orientation de la revue, les autorités dominicaines choisissent de ne pas protester auprès de Rome, comme les y invitent du reste des pères du Monastère Saint-Albert-le-Grand<sup>38</sup>, et de suivre la directive romaine ordonnant le renvoi. Assez étonnamment, du reste, après lui avoir annoncé la nouvelle, le supérieur provincial réitère au père Bradet son soutien à l'orientation qu'il a imprimée à la revue<sup>39</sup>. Mais, optant pour la voie de l'obéissance, les autorités de l'Ordre vont jusqu'à faire leur après coup la sévère critique que doit contenir la lettre du général. Dans un communiqué datant du 22 juillet mais publié dans *Le Devoir* le 23 juillet 1965, le supérieur provincial tente de clarifier les circonstances du renvoi, question de dissiper l'impression d'arbitraire et d'autoritarisme que le geste du renvoi n'a pas manqué de susciter chez certains journalistes<sup>40</sup> et dans l'opinion publique en général. Le père Rondeau y affirme avoir fait part de ses réserves à plusieurs reprises au père Bradet :

---

<sup>36</sup> Denyse Boucher-Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 97.

<sup>37</sup> Hélène Pelletier-Baillargeon et Pierre Saucier, «Le couple clercs-laïcs», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 275.

<sup>38</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Les explications des autorités dominicaines interviennent une semaine après l'annonce de la destitution. Dans un éditorial, Claude Ryan invite le 19 juillet les autorités à expliquer les motifs du renvoi afin de fermer «la porte aux hypothèses les plus échevelées» que ne devra pas manquer d'occasionner une «politique du silence». Pour l'éditorialiste, le père Bradet ayant occupé une fonction qui oeuvre dans la formation de l'opinion publique, ses supérieurs doivent expliquer à ce même public les raisons ayant motivé le renvoi. Claude Ryan, «Le renvoi du directeur de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 166 (lundi 19 juillet) : p. 4.

«Il est vrai qu'on a reproché à la revue de manquer de prudence et d'une certaine objectivité dans les jugements sur l'Église et les événements ecclésiaux. À maintes reprises, depuis les débuts de la revue, je suis revenu sur ce sujet»<sup>41</sup>. Cela contredit d'autres témoignages quant à l'appui donné à la revue par les autorités dominicaines. Par ailleurs, le supérieur provincial soutient que la décision de l'Ordre n'a pas été soudaine. Il évoque cette rencontre à Rome en septembre 1964 entre le père Fernandez et le directeur de la revue. Le père Bradet a eu ainsi vent des réserves que suscitait *Maintenant*. «En outre, chaque fois que des remarques venant de la même autorité m'ont été adressées, je les ai transmises au Père Bradet»<sup>42</sup>. Après avoir reçu l'ordre venant de Rome, le provincial en a informé le Conseil provincial qui a examiné le contenu de la lettre et les raisons qu'elle invoquait. Le provincial et le Conseil en ont vu le bien-fondé.

Pour finir, le père Rondeau répète encore une fois, assez paradoxalement, que le renvoi ne vise pas l'orientation de la revue. Ou bien cette dernière remarque n'est peut-être en fait qu'une dénégation suspecte visant à calmer le jeu. Ou bien nous pouvons y voir là l'indication que, solidaire malgré tout de l'équipe de la revue, l'ordre ne suit pas jusqu'au bout les implications de la directive romaine. La première hypothèse semble avoir été retenue à l'époque. Seule la réaction négative de l'opinion publique à la destitution a, pour certains, empêché un changement dans l'orientation de la revue. Comme nous le verrons, les autorités dominicaines feront tout pour assurer le maintien de l'orientation. Le règlement de l'affaire Bradet nous le démontre amplement.

Quoi qu'il en soit, les explications du supérieur provincial demeurent assez floues, comme le fait alors remarquer Claude Ryan. Au sujet de ses propres réserves (qui ne l'ont pas empêché pourtant dans le passé d'appuyer la revue et son orientation), le père Rondeau parle d'un manque de prudence et d'objectivité; il ne donne guère plus d'indications. Quant aux motifs de la directive que contiennent la lettre, le supérieur provincial se contente de soutenir que lui

---

<sup>41</sup> «Les Dominicains disent pourquoi le R. Père Bradet a été renvoyé», *Le Devoir*, vol. 56, no 170 (vendredi 23 juillet 1965) : p. 3.

<sup>42</sup> *Ibid.*



et le Conseil provincial en ont vu le bien-fondé, sans donner de détails sur leur teneur concrète. Ainsi que le souligne Claude Ryan, un employeur qui évoquerait des «motifs aussi généraux» pour justifier le renvoi d'un employé se verrait obligé de le réintégrer dans sa fonction...<sup>43</sup> Le communiqué soulève plus de questions qu'il n'en résout. Nous mesurons là tout l'embarras que représente pour l'Ordre cette directive romaine. La communauté se sent peut-être contrainte de la mettre en application sans l'approuver tout à fait. Au total, donc, l'affaire Bradet survient sous la pression d'éléments extérieurs à la province canadienne de l'Ordre, ou plus explicitement, d'un épiscopat conservateur qui en a appelé à Rome.

#### 1.1.4.1 Les réactions à la destitution

Les réactions des divers acteurs, des principaux intéressés aux médias, méritent examen car elles nous renseignent sur le rôle d'éveilleur de conscience ou de réformateur religieux que peut jouer *Maintenant* au sein de la société du temps. Elles nous en apprennent plus profondément encore sur la façon dont la publication dominicaine est reçue. En gros, *Maintenant* est vue comme un organe du renouveau religieux, loin des oripeaux traditionnels et conservateurs, qui prolonge en terre québécoise l'oeuvre de l'*aggiornamento* conciliaire. Aussi la nouvelle de la destitution crée toute une commotion : le mouvement est désavoué en haut lieu. Certains en concluent que c'est là la preuve que l'Église est irréformable et que la réforme est illusoire.

Le principal intéressé de toute cette affaire, le père Bradet, se soumet à l'ordre qu'il avait reçu. Il ne cherche pas à contester sa destitution. Dans une entrevue accordée au *Devoir* le 17 juillet, il critique toutefois la décision dans la mesure où elle visait selon lui l'orientation qu'il avait imprimée à *Maintenant*<sup>44</sup>. Il cherche ainsi à alerter l'opinion publique et à s'assurer de

---

<sup>43</sup> Claude Ryan, «Nouveaux propos sur l'affaire Bradet», *Le Devoir*, vol. 56, no 174 (mercredi 28 juillet 1965) : p. 4.

<sup>44</sup> Jules LeBlanc, «C'est l'affrontement de la droite et de la gauche et c'est la droite qui a gagné», *Le Devoir*, vol. 56, no 165 (samedi 17 juillet 1965) : p. 1. Le titre de cet article est une formule dite par H.-M. Bradet lors de l'entrevue. D'autre part, il convient de mentionner que le père Bradet accorde une entrevue le 16 juillet,



son appui afin que l'orientation soit maintenue. Dans cette entrevue, il soutient qu'aucun texte en particulier n'a été à l'origine de son congédiement car le traitement réservé à plusieurs sujets, du Bill 60 –qu'elle a appuyé– à la «décléricalisation» en passant par la réforme de la censure, avait déplu. De la sorte, plus qu'un article ou un texte, on a voulu atteindre l'orientation de *Maintenant*, qui consiste, selon le père Bradet, dans la présentation d'«une religion dépouillée de certains choses accessoires» comme l'argent et en la redécouverte du «vrai visage de l'Évangile»<sup>45</sup>. Pour finir, H.-M. Bradet prédit des conséquences fort négatives à cette décision. Selon lui, *Maintenant* avait su s'attirer des sympathies chez le jeune clergé et les laïcs. Sans elle, soutient-il, de nombreux Canadiens français auraient quitté l'Église. Il prophétise ainsi : «L'Église catholique est très critiquée actuellement au Québec [...]; ça donne une raison de plus (à ses détracteurs et ceux qui songent à quitter ses rangs)!»<sup>46</sup>. *Maintenant* avait fait redécouvrir un visage nouveau et rajeuni du catholicisme à certains Canadiens français<sup>47</sup> qui ne voient plus aucune crédibilité dans la présentation traditionnelle de la religion. Or, semble dire H.-M. Bradet, la décision de l'Ordre contrecarre les efforts de la revue et conforte l'idée déjà répandue selon laquelle le catholicisme est dépassé. Par cette décision, est consacrée la victoire de la «droite» au sein de l'Église sur la «gauche», ce qui ne peut manquer d'envenimer une crise ou un malaise religieux déjà existant.

La réaction des autres personnes concernées par la décision de l'Ordre se joint à la dénonciation du père Bradet. Le 16 juillet, P. Saucier, laïc siégeant au comité de rédaction, envoie une lettre de démission aux autorités dominicaines. Il ne peut agir autrement, écrit-il, puisqu'il se sent solidaire du père Bradet et de l'orientation qu'il avait donnée à la revue. Du

---

soit le lendemain de son congédiement, à Wilfrid Lemoyne dans le cadre de l'émission télévisée Aujourd'hui de Radio-Canada. Il y commente la décision de l'Ordre.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Tel est l'effet qu'a eu sur certains la revue *Maintenant* selon Claude Ryan. Pour celui-ci, en effet, «elle a aidé plusieurs hommes d'ici à découvrir l'Église sous un jour plus jeune». Un tel constat est plus juste à son sens que celui du père Bradet pour qui elle a empêché des gens de devenir incroyants. Claude Ryan, «Le renvoi du directeur de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 166 (lundi 19 juillet 1965) : p. 4.

reste, la décision de l'Ordre visait par-delà la personne du directeur toute l'équipe à qui on adressait un blâme. Le geste posé lui apparaît d'autant plus incompréhensible que le supérieur provincial avait déjà signifié son aval aux objectifs de la publication. Il s'agit au total d'une décision arbitraire qui met à mal la liberté d'expression et qui va dans un sens contraire à l'esprit du renouveau conciliaire<sup>48</sup>. D'autres démissions ont eu lieu. Le reste du comité de rédaction se joint à l'hémorragie. Songeons au père Doucet et au père Dallaire, membres religieux du conseil. Finalement, à son retour de vacances, H. Pelletier-Baillargeon envoie elle aussi une lettre de démission qui insiste entre autres sur le caractère désastreux de la décision dans un contexte de crise religieuse<sup>49</sup>. Parmi les collaborateurs démissionnaires, notons par exemple le cas de Louis Fournier, représentant du milieu étudiant au sein de l'équipe. Certains pères dominicains sont réticents à collaborer de nouveau. Le responsable de la vente d'espace publicitaire, R. Toupin, proteste lui aussi en démissionnant. Des annonceurs prennent la décision de ne plus acheter d'espace pour leurs publicités. En plus de l'orientation, c'est donc l'existence elle-même de la revue qui est compromise.

Devant cette hémorragie, comment les autorités dominicaines réagissent-elles? L'Ordre envisage d'assurer la survie de la revue, de maintenir l'orientation qui l'avait caractérisée dès ses débuts et de veiller à la réintégration des démissionnaires. L'engagement quant au maintien de l'orientation se révèle essentiel puisque nombre de démissionnaires en font une condition indispensable à leur retour éventuel. Tout porte à croire que l'Ordre fait volte-face au sujet d'une réorientation –sous la pression des protestations?– car, selon J. LeBlanc, plusieurs indices tendent à montrer que l'orientation est la cause réelle du renvoi. La destitution touche en effet une revue qui ne comporte aucun problème de régie interne et qui ne présente que de légères difficultés financières et administratives<sup>50</sup>. Autre indice de leur intention d'assurer désormais le maintien de l'orientation, les autorités dominicaines ont de

---

<sup>48</sup> Marcel Adam, «Solidaire du Père Bradet, un membre de la première heure de l'équipe de *Maintenant* démissionne», *La Presse*, vol. 81, no 165 (mardi 20 juillet 1965) : p. 19.

<sup>49</sup> «Démission d'un autre membre du comité de la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 178 (lundi 2 août 1965) : p. 4.

<sup>50</sup> Jules LeBlanc, «Démissions massives à la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 167 (mardi 20 juillet 1965) : p. 3.

toute évidence exclu, après l'avoir envisagée, la candidature du père André Guillemette, directeur de l'École de Gériatologie de l'Université de Montréal, au poste de directeur remplaçant. Ce dernier aurait selon toute vraisemblance infléchi l'orientation de la revue et empêché d'autant le retour des démissionnaires<sup>51</sup>.

Nous avons jusqu'ici considéré les réactions des principaux concernés au congédiement du père Bradet.. La manière dont les revues intellectuelles, les médias et l'opinion publique ont abordé l'affaire informe davantage sur le contexte socio-religieux de l'époque. Deux articles de *Cité Libre* commentent l'affaire Bradet. L'un d'eux, écrit par P.-J.-G. Vennat, ancien membre du comité de rédaction de *Maintenant*, semble reprendre en les étoffant certains arguments invoqués dans sa réplique de 1963 à Pierre Vallières. En gros, il divise l'Église catholique en deux camps : d'une part, les éléments conservateurs et intégristes qui, tout en disposant de l'appui tacite de l'épiscopat, dénoncent toutes les forces politiques et sociales de progrès (le M.L.F., la C.S.N., le R.I.N., etc.) et d'autre part, les autres catholiques dont ceux de *Maintenant* qui entendent réformer de l'intérieur l'Église afin de la rendre plus crédible. Le congédiement du père Bradet démontre selon lui que l'entreprise de réforme des structures catholiques est impossible, bien qu'elle mérite d'être tout de même poursuivie. Entre-temps, ajoute-t-il, les éléments conservateurs ne sont pas inquiétés et, forts du soutien des autorités officielles, exercent leur influence sur «M. Tout-le-monde» qui en vient à croire que le catholicisme ainsi proposé est le seul véridique, le seul authentique<sup>52</sup>. Pour l'auteur, une telle situation, un tel cléricalisme triomphant est de nature à alimenter l'anticléricalisme voire l'athéisme. Alors que dans d'autres circonstances, ils pourraient constituer l'aile marchante d'une «chrétienté québécoise évoluée», les «gens intelligents» ne peuvent rester dans l'Église qui devient ainsi le refuge des «imbéciles» et des «crétins», le conservatisme étant ici associé à la stupidité<sup>53</sup>. P.-J.-G. Vennat se dit dans ce contexte gêné de s'afficher comme catholique

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Pierre-J.-G. Vennat, «*Maintenant*. Vu de l'intérieur», *Cité Libre*, vol. 15, no 79 (août-septembre 1965) : p. 2.

<sup>53</sup> Pierre-J.-G. Vennat, *loc. cit.*, p. 3

puisque plusieurs de ses coreligionnaires fulminent contre le Rapport Parent par exemple<sup>54</sup>, ce qui constitue une attitude carrément réactionnaire. De la sorte, il se sent plus d'affinités avec «des impraticants notoires»<sup>55</sup>.

Écrit par M. Blain, l'autre article de *Cité Libre* consacré à l'affaire Bradet soutient que le renvoi du père Bradet marque la fin d'une illusion de renouveau du catholicisme au Québec. Des chrétiens comme le Cardinal Léger, les dominicains et l'équipe de la revue ont «entrepris de réaliser au Québec le grand dessein de Jean XXIII d'adapter les exigences de la foi aux défis d'une civilisation technique»<sup>56</sup>. Prenant appui sur le Concile, ils ont voulu faire évoluer l'Église «vers une forme inédite de démocratie spirituelle» qui donne enfin la liberté aux chrétiens, dont la liberté d'expression, contre les formes traditionnelles du gouvernement ecclésial marqué par l'autoritarisme et le monolithisme<sup>57</sup>. Cette entreprise a essuyé un désaveu officiel, comme l'indiquait le sort réservé à *Maintenant* qui, pourtant, de l'avis de M. Blain, s'était montrée très prudente. Pour lui, et pour d'autres observateurs comme P. Doucet et J. Francoeur, elle n'avait jamais manifesté en effet de «vellétés de révolution»<sup>58</sup>. M. Blain fait donc remarquer :

Aussi, ce n'est assurément pas l'enseignement doctrinal de *Maintenant* qui l'a perdue, mais bien son orientation politique, c'est-à-dire l'expérience naissante d'un nouveau style de collaboration entre hiérarchie et laïcat, d'une approche humanisée

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Pierre-J.-G. Vennat, *loc. cit.*, p. 3.

<sup>56</sup> Maurice Blain, «Vu de l'extérieur ou la fin d'une illusion», *Cité Libre*, vol. 15, no 79 (août-septembre 1965) : p. 5.

<sup>57</sup> Maurice Blain, *loc. cit.*, p. 5.

<sup>58</sup> *Ibid.* M. Blain a des mots très durs concernant la tenue intellectuelle et la «timidité» de *Maintenant*. Cette remarque sur le peu d'audace de *Maintenant* par rapport à d'autres revues est plutôt rare. P. Doucet reconnaît que la publication dominicaine n'est pas la plus audacieuse dans les rangs catholiques, mais, contrairement à d'autres revues, elle se spécialise sur la réforme de l'Église et parle du milieu canadien-français en particulier. P. Doucet, «L'Affaire *Maintenant*. Rôle de la presse», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 273. Nous retrouvons une opinion similaire chez J. Francoeur, «L'Affaire *Maintenant*. La Liberté d'expression dans l'Église, source de tension continuelle», *Le Devoir*, vol. 56, no 177 (samedi 31 juillet 1965) : p. 14.

des grandes questions posées à la conscience moderne et d'une ouverture historique du catholicisme romain aux autres confessions chrétiennes et à l'athéisme»<sup>59</sup>.

En somme, l'affaire Bradet constitue un recul de la liberté au sein de l'Église et aussi, de la société tout entière<sup>60</sup>.

En revanche, les réactions de la revue *Aujourd'hui-Québec* contrastent fortement avec celles de *Cité Libre*. Les arguments évoqués par Gilles Dandurand relèvent en effet de la sensibilité intégriste<sup>61</sup>. Il voit dans l'orientation de *Maintenant* l'empreinte de l'hérésie moderniste jadis dénoncée par Pie X. Il approuve le geste du général des dominicains qui a sanctionné tout écart et toute résistance à la stricte et sainte orthodoxie romaine dont a fait preuve la publication de H.-M. Bradet. L'intégrisme se manifeste ici par ces dénonciations de toute innovation, de tout effort d'actualisation qui ne peuvent constituer que des entorses hérétiques à l'orthodoxie voulue comme immuable.

Nous avons fait jusqu'ici un bilan des réactions des revues intellectuelles. Abordons désormais les positions des grands quotidiens (*La Presse* et *Le Devoir*) par rapport à l'affaire Bradet. Plusieurs thèmes se dégagent des réactions des quotidiens. En premier lieu, on s'interroge sur le «procédé du limogeage» ou la façon dont il a été effectué par les autorités dominicaines. M. Adam relève le style «arbitraire» et «autoritaire» de la décision<sup>62</sup>. Dans sa lettre de démission, H. Pelletier-Baillargeon parle de son côté d'«un absolutisme lointain intransigeant»<sup>63</sup>. On fait en effet remarquer que le père Bradet n'a pas pu s'expliquer ni se

---

<sup>59</sup> M. Blain, *loc. cit.*, p. 5.

<sup>60</sup> M. Blain, *loc. cit.*, p. 4.

<sup>61</sup> Gilles Dandurand, «L'affaire *Maintenant*», *Aujourd'hui-Québec*, vol. 1, no 7 (septembre 1965) : 43-46. Il existe une réplique à cet article tendancieux dans *Maintenant* : Hyacinthe-M. Robillard, «D'*Aujourd'hui-Québec* à *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : 279-281.

<sup>62</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>63</sup> «Démission d'un autre membre du comité de la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 178 (lundi 2 août 1965) : p. 4.



défendre avant que la nouvelle ne lui soit annoncée.. Selon M. Adam, l'opinion publique, choquée par le renvoi, croyait une telle pratique autoritaire révolue dans la nouvelle Église conciliaire<sup>64</sup>. Pour H. Pelletier-Baillargeon aussi, cet «absolutisme» est d'«un autre âge»<sup>65</sup>. C'est dire jusqu'à quel point la nouvelle de la destitution du père Bradet suscite toute une commotion : elle est perçue comme un pas en arrière qui remet en question tout un mouvement de réformes accueilli comme une libération par la population. D'autre part, on fait remarquer que cette façon de procéder de la part des autorités ecclésiales ne peut avoir lieu dans les institutions de la société civile. M. Adam souligne ainsi que, dans les organismes civils, «un homme ne peut être condamné sans au moins avoir été entendu»<sup>66</sup>. Les pratiques de l'Église vont donc à contre-courant de celles de la société civile. Implicitement, on semble ériger celle-ci en modèle à suivre pour l'Église, opinion qui s'écarte sensiblement d'une tradition suivant laquelle l'Église constitue la «société parfaite». Le rapport est inversé. S'entêtant dans ses pratiques «sectaires», c'est-à-dire contraires aux usages reconnus socialement, l'Église, semble-t-on dire, doit s'adapter et se conformer aux valeurs de la société globale, nouvelle source de légitimité. Telles sont les implications de ce genre de remarque, qu'on retrouve aussi à peu de choses près chez Claude Ryan et Gérard Pelletier<sup>67</sup>.

Pour celui-ci, l'affaire Bradet ne constitue guère un fait sans précédent, même si elle présente une certaine originalité. L'Église avait fait en effet d'autres victimes auparavant, dont l'équipe de la revue dominicaine française *Sept* et Mgr Charbonneau<sup>68</sup>. À cette liste, P.

---

<sup>64</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>65</sup> «Démission d'un autre membre du comité de la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 178 (lundi 2 août 1965) : p. 4.

<sup>66</sup> Marcel Adam, «Le limogeage soudain du père Bradet consterne et, plus encore, déçoit», *La Presse*, vol. 81, no 163 (samedi 17 juillet 1965) : p. 24.

<sup>67</sup> Claude Ryan, «Nouveaux propos sur l'affaire Bradet», *Le Devoir*, vol. 56, no 174 (mercredi 28 juillet 1965) : p. 4 et Gérard Pelletier, «De Sept à *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 169 (jeudi 22 juillet 1965) : p. 4.

<sup>68</sup> Gérard Pelletier, «De Sept à *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 169 (jeudi 22 juillet 1965) : p. 4.

Doucet ajoute le Frère Untel<sup>69</sup>. Aussi, un sentiment de ras-le-bol était perceptible dans l'opinion publique. Alors qu'on croyait l'Église enfin «mise à jour», l'affaire Bradet s'ajoute à une liste déjà longue d'«affaires». Dans tous les cas, au sein de l'Église, des «forces occultes» très influentes –ou des «intégristes»– s'étaient attaqués à des innovateurs et des réformateurs appréciés par les fidèles<sup>70</sup>. Mais l'affaire Bradet a par rapport à ces autres «affaires» ceci de singulier que le peuple chrétien réagit fortement et avec colère contre cette destitution. Le temps de la passivité appartient décidément au passé au dire de H. Pelletier-Baillargeon et de G. Pelletier<sup>71</sup>. Selon celui-ci, il en va ainsi parce que les chrétiens, s'engageant dans la cité pour la cause de la liberté, ne peuvent supporter qu'elle soit bafouée au sein de l'Église<sup>72</sup>.

Cette réaction du public indique assez clairement qu'il existe une opinion publique au sein même de l'Église québécoise. *Maintenant* a été l'instrument de cette opinion publique dans la mesure où elle verbalise tout haut des «questions» d'ordre religieux que se posait la «base», c'est-à-dire les fidèles, et dont doivent tenir compte les autorités religieuses. Selon plusieurs observateurs, en ce sens, elle reflète assez bien les préoccupations du «milieu» canadien-français<sup>73</sup>. Comme l'explique J. Francoeur, pour plusieurs, le père Bradet a été limogé parce que sa revue abordait de front des problèmes religieux qui n'avaient pas encore fait l'objet de

---

<sup>69</sup> P. Doucet, «L'Affaire *Maintenant*. Rôle de la presse», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 273.

<sup>70</sup> R. S. Chartrand, «Opinion du lecteur. Une nouvelle «affaire Charbonneau»?», *Le Devoir*, vol. 56, no 171 (samedi 24 juillet 1965) : p. 4.

<sup>71</sup> «Démission d'un autre membre du comité de la revue *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 178 (lundi 2 août 1965) : p. 4 et Gérard Pelletier, «De *Sept* à *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 169 (jeudi 22 juillet 1965) : p. 4.

<sup>72</sup> Gérard Pelletier, «De *Sept* à *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 169 (jeudi 22 juillet 1965) : p. 4.

<sup>73</sup> Claude Ryan, «Le renvoi du directeur de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 166 (lundi 19 juillet 1965) : p. 4. Dans la livraison de juillet-août 1965 de *Maintenant*, contemporaine par conséquent de l'affaire Bradet, H. Pelletier-Baillargeon développait une conception assez «démocratique» du journal catholique. Pour elle, le journaliste catholique ne devait pas avoir les mêmes fonctions que celles d'un attaché de presse qui ne livre que les informations jugées utiles par son patron. Le journal catholique devait au contraire éveiller les consciences et informer vraiment, quitte à froisser l'institution. H. Pelletier-Baillargeon, «Journalistes catholiques?», *Maintenant*, vol. 4, nos 43-44 (juillet-août 1965) : p. 256.

déclarations officielles de la part des autorités ecclésiastiques. Selon ce point de vue, la destitution représente «une atteinte à une liberté d'expression légitime au sein de l'Église»<sup>74</sup>.

Ces questions, ces problèmes fort répandus que la revue mettait de l'avant reflètent des «inquiétudes très réelles» au dire de Claude Ryan<sup>75</sup>. Pour un lecteur du *Devoir*, le rôle de *Maintenant* consistait à «sauver la Foi» au Québec, rien de moins<sup>76</sup>. C'est dire que l'interprétation traditionnelle du christianisme avait perdu de sa crédibilité auprès de la population qui, dès lors, se questionnait sur sa foi. Or, *Maintenant* servait de lieu d'expression à ces questionnements, sans toujours y apporter des réponses au dam d'une partie du clergé. Dans un éditorial de juin 1963 intitulé «Et le scandale des forts!», le père Bradet attribuait ainsi un rôle d'éveilleur de la conscience religieuse à sa revue. Il y déplorait le silence dont on entourait certains problèmes de foi dans le dessein pastoral de préserver les «faibles» du scandale; ce faisant, on négligeait de répondre aux interrogations des «forts», c'est-à-dire de ceux qui osaient remettre en cause les «réponses traditionnelles» à la lumière des questionnements suscités par le monde moderne<sup>77</sup>. Dans ces circonstances de crise religieuse, la destitution a été interprétée comme un désaveu de tout le renouveau spirituel qu'avait amorcé le Concile et dont participait la publication dominicaine aux yeux mêmes de l'opinion publique<sup>78</sup>. L'agressivité avec laquelle l'opinion publique a réagi parfois durant

---

<sup>74</sup> Jean Francoeur, «L'Affaire *Maintenant*. La Liberté d'expression dans l'Église, source de tension continuelle», *Le Devoir*, vol. 56, no 177 (samedi 31 juillet 1965) : p. 14.

<sup>75</sup> Claude Ryan, «Le renvoi du directeur de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 166 (lundi 19 juillet 1965) : p. 4.

<sup>76</sup> Ulysse Desrosiers, «Opinion du lecteur. Appui du jeune clergé», *Le Devoir*, vol. 56, no 171 (samedi 24 juillet 1965) : p. 4.

<sup>77</sup> H.-M. Bradet y écrit aussi : «Faudrait-il toujours sacrifier les forts, ceux qui, sincèrement, cherchent des phares de plus en plus puissants, parce que l'avenir religieux du monde devient de plus en plus sombre» (p. 183). H.-M. Bradet, «... Et le scandale des forts!», *Maintenant*, vol. 2, no 18 (juin 1963) : p. 181-184. D'autre part, commentant les objectifs de la revue jusqu'à l'affaire Bradet, H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier écrivaient : «*Maintenant* était née d'une réflexion pastorale sur cette foule de chrétiens bougonneurs qui se sentent plus à l'aise chez un incroyant épris de justice sociale que chez leur curé. *Maintenant* était née pour éviter le scandale des forts, pour verbaliser des inquiétudes et des tensions trop longtemps classées sans appel par des casuistes gantés de blanc». H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier, p. 275. Il semble qu'une religion trop éthérée et trop indifférente au problème de la justice sociale ait été la source d'une de ces inquiétudes qui perturbaient les fidèles en état de recherche.

l'affaire Bradet s'explique aussi par le fait que l'Église représente encore en 1965 une institution puissante ou en tout cas, très présente. Ainsi, tout ce qui met en péril le renouveau religieux est perçu comme une menace qui peut retarder l'évolution du Québec et prolonger la «domination» exercée par l'Église sur la société québécoise<sup>79</sup>. *Maintenant* ne s'était-elle pas en effet illustrée par son appui au Bill 60 et à la décléricalisation en général (positions dont nous étudierons les fondements dans le chapitre suivant)?

Formant donc une opinion publique au sein de l'Église, le peuple des fidèles a été alerté par les journalistes et le père Bradet, au premier chef, qui milite non pas pour sa réintégration au poste de directeur mais plutôt pour le maintien de l'orientation de la revue. Il se trouve cependant des éléments conservateurs pour s'opposer à toute cette publicité. Parmi eux, le docteur Guy Marcoux reproche au père Bradet d'avoir étalé devant la place publique son cas. En cela, il n'avait pas suivi les règles de l'obéissance prévus par la vie communautaire<sup>80</sup>. Pour d'autres relevant des mêmes allégeances idéologiques, la destitution du père est une affaire strictement interne à l'Ordre, qui ne regarde en rien les journalistes, opinion contre laquelle Claude Ryan s'inscrit en faux. Obéir sans dire un mot, tout à fait passivement, repose du reste sur une conception «infantile» de l'obéissance selon le même éditorialiste<sup>81</sup>. Dans *Maintenant*, le père Benoît Lacroix conteste lui aussi cette vue en vertu de laquelle certains concluent que le père Bradet n'avait pas obéi tout à fait loyalement en alertant l'opinion publique. Pour B. Lacroix, H.-M. Bradet n'avait fait qu'insister sur la promesse qui lui avait été faite quant au maintien de l'orientation de la revue. Cette insistance n'impliquait pas qu'il ait désobéi. Au contraire, il s'était soumis à la décision ordonnant son renvoi. Toute cette

---

<sup>78</sup> P. Doucet, «L'Affaire *Maintenant*. Rôle de la presse», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965): p. 273.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> P. Doucet, *loc. cit.*, p. 272.

<sup>81</sup> Claude Ryan, «Le renvoi du directeur de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 56, no 166 (lundi 19 juillet 1965) : p. 4.

interprétation du comportement de l'ancien directeur relève selon B. Lacroix d'une conception par trop «militaire» et «mécanique» de l'obéissance<sup>82</sup>.

Ainsi, l'affaire Bradet a alerté tous les courants d'opinion de la société, des plus progressistes aux plus conservateurs. Pour les premiers et pour une grande partie de l'opinion publique, *Maintenant* constitue un important rouage dans le renouveau du catholicisme québécois. Elle prolonge l'œuvre du Concile au sein de la communauté canadienne-française. Mais, plus encore, nous pouvons dire qu'elle a été perçue comme un outil voué à la recréation du christianisme en une période où la synthèse religieuse traditionnelle entre en crise. Cependant, à cette dernière, elle n'oppose pas toujours un «système» complet puisque, de son aveu même, elle n'apporte pas toujours des «réponses» toutes faites aux «questions» soulevées. Quoi qu'il en soit, la publication dominicaine fait oeuvre de réforme, ce qui ne peut manquer de plaire à une opinion publique encore très attachée en 1965 à sa foi catholique, mais soucieuse d'en avoir une conception plus adaptée ou «fonctionnelle». Elle se représente *Maintenant* comme un mouvement visant à réformer de l'intérieur une institution jugée beaucoup trop envahissante et dépassée. Dans la foulée de ce désir de recréation du catholicisme québécois, l'opinion publique durant l'affaire Bradet exprime aussi le vœu, comme nous l'avons vu, que l'Église se rapproche des valeurs démocratiques de la société globale en ce qui a trait à l'exercice de l'autorité et à la liberté d'expression. La destitution du père Bradet obtenue par les conservateurs détestés ne pouvait que choquer le public soucieux d'une foi crédible et d'un rapprochement Église-société au niveau des valeurs.

#### 1.1.4.2 Le dénouement de l'affaire

Preuve que les dominicains voulaient maintenir l'orientation de la revue, le supérieur provincial cherche à reprendre contact avec certains démissionnaires. Il désire apporter un dénouement heureux à l'affaire. Aussi le père Rondeau invite-t-il les deux rédacteurs laïcs démissionnaires à venir le rencontrer. Ce geste contribuera à résoudre l'affaire. Car le

---

<sup>82</sup> Benoît Lacroix, «Obéir debout!», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 270.



provincial aurait pu les ignorer et ne voir en eux que de simples employés du père Bradet. Ainsi que le commentent P. Saucier et H. Pelletier-Baillargeon après coup :

C'est en se plaçant dans une perspective de propriété morale et non de propriété juridique de la revue que le père Rondeau nous invitera donc à la «nuit de Saint-Albert-le-Grand» et à la «journée de Saint-Eustache» pour venir, avec notre coéquipier le père Paul Doucet, parler de notre «affaire» avec le Conseil provincial<sup>83</sup>.

Puisque la revue appartient juridiquement à l'Ordre des dominicains, les deux laïcs, n'étant pas de la communauté, n'ont à ce niveau aucun mot à dire ni aucun droit de regard. Mais, sur un plan moral, ils sont partie intégrante de l'aventure *Maintenant*, et ils peuvent donc être consultés.

L'opportunité d'une laïcisation des structures de la revue constitue le thème qui domine la rencontre à Saint-Albert-le-Grand le 9 août entre les démissionnaires et le Conseil provincial. Ce dernier suggère la reprise en mains de *Maintenant* telle quelle par des laïcs; cette proposition cadre tout à fait, argue-t-il, avec le mouvement de laïcisation de la société. P. Saucier et H. Pelletier-Baillargeon font remarquer, dans leur compte rendu du dénouement de l'affaire, que des laïcs leur avaient déjà fait cette suggestion; en outre, sous la direction de Bradet, un notaire avait même été pressenti pour rédiger le projet d'une corporation laïque. Ce projet n'eut pas de suite. Durant la «nuit de Saint-Albert-le-Grand», les représentants de la revue ne peuvent accepter cette suggestion (qui en dit long sur un certain embarras de la part de l'Ordre), car l'endosser aurait constitué une «démission inacceptable»<sup>84</sup>.

Laïciser la revue à cause de l'affaire Bradet leur paraît une idée qui ne correspond pas aux nécessités pastorales de l'époque. Leur protestation repose sur plusieurs contre-arguments. D'une part, une telle idée aurait conforté l'impression assez répandue chez un laïcat «exigeant» que le clergé refusait de s'engager. H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier désirent

---

<sup>83</sup> H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier, «Le couple clercs-laïcs», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 276.

<sup>84</sup> *Ibid.*

un clergé qui, rompant avec la droite dont a tant souffert le Québec, veut collaborer avec le laïcat à la formation d'un mouvement libéral chrétien. D'autre part, les représentants de la revue soulignent un point fort important et qui domine les autres contre-arguments : le fait que la publication soit la propriété des dominicains donne du poids aux idées de *Maintenant*. Comme l'écrivent P. Saucier et H. Pelletier-Baillargeon, «nous savions concrètement à quel point le sceau dominicain apposé à l'orientation de la revue était le garant de sa reconnaissance»<sup>85</sup>. Une telle remarque contredit l'insistance formulée antérieurement à l'effet que *Maintenant* ne reflète pas les positions officielles de l'Ordre, qu'elle n'en est pas le porte-parole. Or, voilà qu'on affirme pouvoir bénéficier d'une plus grande visibilité en raison du «sceau dominicain». Nous mesurons là toute l'ambiguïté du statut de la publication dominicaine.

Pour l'heure, les représentants de la revue tiennent au maintien de ce statut. Selon eux, en vertu de ce dernier, la revue contribue d'autant au renouveau de l'Église qu'elle était perçue notamment par l'opinion publique comme la voix autorisée du clergé et de l'Ordre. Une revue laïque ne peut avoir le même rayonnement ni la même influence. H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier peuvent écrire ainsi :

Jadis, croyions-nous, les clercs avaient abusivement ficelé les consciences de leur autorité et de leur prestige. Il était normal qu'ils les aident aujourd'hui par leur compétence à restaurer leur vraie liberté chrétienne. Mais la décléricalisation profonde des esprits ne semblait pas encore chose faite : soutenues par une revue laïque, bien des positions de *Maintenant* auraient été, hier encore, condamnées sans appel dans le public<sup>86</sup>.

On a besoin du «sceau dominicain», du sceau du clergé pour aider à la libération des consciences. De la sorte, à une revue laïque, on préfère «une revue chrétienne et engagée sous la responsabilité dominicaine et présentant une étroite collaboration de clercs et de laïcs»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

Le niveau imparfait de «décléricalisation» au sein de la société québécoise requiert ce «coup de pouce» du clergé. Paradoxalement, celui-ci doit pour une dernière fois user de son autorité considérable pour donner du poids à des opinions qui impliquent une plus grande liberté des fidèles, un affaiblissement par conséquent de l'emprise du clergé. Ce genre de raisonnements évoque l'idée du chrétien adulte.

Finalement, dernier contre-argument au projet d'une laïcisation des structures, la particularité du statut de *Maintenant*, qui, tout en étant une publication dominicaine, jouit d'un grande marge de manoeuvre permet une plus grande liberté de parole aux clercs. Une revue laïque les aurait empêchés de se prononcer librement sur des questions difficiles. Telle est l'opinion formulée par l'abbé Guy Brouillet le 25 août 1965 dans *Le Devoir*<sup>88</sup>. Les représentants de la revue avaient conscience de parler au nom du jeune clergé et des étudiants dominicains en refusant la laïcisation. Cette dernière piste est donc écartée pour le moment : le niveau d'évolution de la société devrait permettre un jour peut-être d'envisager la laïcisation des structures. Les démissionnaires et le Conseil provincial envisagent pour l'heure une autre solution à l'affaire Bradet.

Les deux parties se rencontrent une autre fois à Saint-Eustache durant toute la journée du 31 août. Au début de la rencontre, le Conseil provincial apprend alors aux démissionnaires que le Général des dominicains avait été déçu par l'orientation que le directeur avait donnée à la revue. Le Conseil exige dès lors plus de «rigueur théologique»<sup>89</sup>. Les deux parties tâchent ainsi de voir s'il existe bel et bien «une incertitude doctrinale»<sup>90</sup> dans les colonnes de la revue. Quelques éditoriaux sont scrutés à la loupe. On en vient à la conclusion qu'il n'y avait pas eu d'erreur doctrinale, mais seulement des «excès de langage»<sup>91</sup>. L'atmosphère de la discussion est en ce début de journée très mauvaise. Le comité de rédaction se sent visé par

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier, *loc. cit.*, p. 277.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

cette désapprobation de la direction du père Bradet dont il se veut solidaire. L'aventure *Maintenant* semble à ce moment compromise.

Mais un déblocage survient lorsqu'on entreprend de considérer l'évolution récente de la revue. On constate qu'au cours d'octobre 1964 à juillet-août 1965, le périodique a connu une certaine évolution qui correspond à ce que le Conseil provincial attend de *Maintenant*. En outre, constate le Conseil, le mensuel s'était bien adapté à l'évolution du «milieu» et à son attente. Durant cette période, à cause des ennuis de santé du directeur, l'élaboration de la revue revenait au comité de rédaction conseillé par le père Vincent Harvey, le tout avec l'approbation du père Bradet. La revue accueillit alors de nouveaux collaborateurs et publiait des articles plus fouillés. Dès lors, les deux parties en viennent à la conclusion que la publication peut reprendre son cours normal sur cette base. Une entente est sur le point d'aboutir. Le Conseil provincial approuve les sept conditions préalables à une reprise de *Maintenant* qui avaient été formulées par la partie laïque<sup>92</sup>. Finalement, les deux parties choisissent unanimement le père Vincent Harvey comme directeur remplaçant.

On obtient un accord qui stipule que la revue peut continuer dans sa ligne générale pour peu qu'elle fasse preuve à l'avenir d'une plus grande rigueur théologique. Un modèle de fonctionnement interne de la revue de même qu'une charte sont adoptés, sujets dont nous parlerons dans la prochaine partie. Mais qu'advient-il du père Bradet? Il est à noter que ce dernier s'était soumis à la décision de l'Ordre. Il ne milita pas pour sa réintégration; il alerta plutôt l'opinion publique afin que l'orientation de la revue ne changeât pas. Comme l'écrit J. Hamelin, «faisant de sa révocation une affaire personnelle, le père Bradet désamor[ça] une réaction communautaire»<sup>93</sup>. Du coup, on insiste moins sur sa réintégration. Du reste, le père Bradet avait écrit à P.-J.-Vennat qui avait reproché au comité de rédaction de la revue de ne pas avoir exigé sa réinstallation :

---

<sup>92</sup> Ces conditions furent consignées dans un mémoire soumis au Conseil provincial dont nous avons perdu la trace. La teneur concrète de ces exigences est aussi inconnue.

<sup>93</sup> J. Hamelin, *loc. cit.*, p. 320-321.

Peut-être ta loyauté à mon égard te rend trop sévère pour l'équipe actuelle de *Maintenant*. Moi-même, j'ai supplié Saucier et Mme Baillargeon de me laisser tomber afin que la revue revive. C'est peut-être pas très conforme aux thèses catholiques sur le respect et la dignité de la personne humaine. N'insistons pas!<sup>94</sup>.

Le père Bradet a préféré accepter sa destitution afin qu'en échange de cette soumission, la revue puisse continuer d'exister et de maintenir son orientation. Exiger la réintégration aurait signifié que l'Ordre entrât en conflit avec Rome. Aussi, par réalisme, les rédacteurs démissionnaires n'envisagent-ils pas de leur côté, et à la demande même du père Bradet, cette option, comme nous l'a confirmé H. Pelletier-Baillargeon. Persister dans cette voie aurait entraîné la fin de la revue. Or, la revue avait une mission réformatrice à accomplir. Elle devait survivre. Selon H. Pelletier-Baillargeon, il fallait choisir entre la réinstallation ou la survie de la revue. Mais, comme nous l'avons vu, les laïcs démissionnaires n'ont pas abdiqué pour autant; ils ont posé des conditions et indiqué clairement aux autorités de l'Ordre qu'ils allaient reprendre la revue seulement si le nouveau directeur acceptait de se conformer à l'esprit du Concile et de la Révolution tranquille. Le père Harvey, dont le choix a été approuvé par le père Bradet, correspondait à ces critères.

Enfin, pour que *Maintenant* reprenne, il faut que l'entente soit acceptée par l'ensemble des collaborateurs laïcs. Le 8 septembre, une assemblée réunissant une quarantaine de ces derniers entérine l'accord. On accepte à regret que le père Bradet, en raison de son état de santé et de son vœu d'obéissance à l'Ordre, ne soit pas réinstallé. Toutefois, le choix du père Harvey et les garanties contenues dans la charte convainquent l'assemblée que la revue peut reprendre sans voir son orientation initiale changer. L'affaire Bradet qui avait suscité tant d'émoi et d'inquiétudes trouve là un dénouement heureux.

---

<sup>94</sup> P.-J.-G. Vennat, «Henri Bradet, un sacrifié qui avait pardonné», *Maintenant*, vol. 10, no 102 (janvier 1971) : p. 9. Cet article ainsi que d'autres rendait hommage au directeur-fondateur décédé à la fin de l'année 1970.



### 1.1.5 Bilan de la période Bradet

Le directeur-fondateur de *Maintenant* a voulu lui imprimer une orientation réformatrice. Comme son titre l'indique, la revue a voulu actualiser la tradition et faire le tri en son sein en fonction des impératifs des années 1960. Elle ne rompt pas avec le passé, mais elle ne le réitère pas de manière fixiste. Le statut de *Maintenant* lui permet de mener à bien ses objectifs. L'Ordre a donné au père Bradet carte blanche et l'a appuyé, malgré quelques réserves quant au ton trop «hardi» de la revue. Très rapidement, cet avant-gardisme qui militait principalement pour une revitalisation du catholicisme dans la lignée du Concile a valu à la revue d'attirer l'attention des médias et par là, de l'opinion. *Maintenant* a pu même exercer une influence élargie par le biais de ses colloques. Un mouvement, une sensibilité ont pris forme autour de la revue. En ce sens, *Maintenant* a été un acteur de la Révolution tranquille. Mais la teneur réformatrice de la publication dominicaine éveille des soupçons auprès de certains lecteurs et surtout, de l'épiscopat conservateur. Rome a été alerté. Le père Bradet a été destitué. Est déclenché ainsi l'affaire Bradet qui a suscité tout un émoi au sein d'une opinion qui désespérait de son Église. *Maintenant* était en effet perçue comme une force qui jouait un rôle de premier plan dans la réforme de l'Église et du coup, dans l'avancement de la société québécoise, qui était encore si liée à l'institution ecclésiale. Il est clair que par cette destitution, on voulait s'attaquer à l'orientation de la revue. Celle-ci a pu être toutefois maintenue grâce aux autorités dominicaines et au soutien de l'opinion publique qui exerçait de fortes pressions en ce sens. L'Ordre et les démissionnaires en arriveront à une entente qui donnera un dénouement heureux à l'affaire Bradet. Outre l'orientation, le lien avec l'Ordre est maintenu. Les deux parties se sont entendues à l'unanimité quant au choix du directeur remplaçant. Le statut reste donc le même, avec ses ambiguïtés et son potentiel conflictuel. Quoi qu'il en soit, la très grande liberté dont bénéficiait *Maintenant* est préservée.

## 1.2 La seconde période dominicaine, de la nomination de V. Harvey à la rupture (décembre 1968)

De la nomination du père Harvey (août 1965) à la rupture des liens avec l'Ordre dominicain (novembre 1968), *Maintenant* va effectuer un parcours qui s'inscrit dans le même esprit que celui de la «période Bradet», même si, au dire de la charte, elle se doit d'être, par rapport aux années précédentes, «renouvelée et enrichie»<sup>95</sup>. Le statut de la revue, moyennant quelques précisions, reste aussi le même. Toutefois, sous la pression des circonstances et des événements, la publication dominicaine prend un virage politique. Sans délaisser les questions religieuses voire ecclésiales, bien au contraire, elle adopte des positions politiques assez audacieuses, en faveur du socialisme ou de l'indépendance du Québec par exemple. Ces options qui ont pu être prises en raison même du statut de *Maintenant*, publication dominicaine qui ne reflète pas obligatoirement les positions de l'Ordre, déplaisent cependant à plusieurs dominicains fidèles à d'autres allégeances et qui, pour ces raisons, ne se reconnaissent plus dans la revue. La politisation de celle-ci provoque donc des remous qui se soldent par une rupture des liens avec l'Ordre. Nous considérerons ici le fonctionnement interne de la publication et l'évolution de ses préoccupations tout en accordant une attention toute spéciale à la «deuxième affaire *Maintenant*» qui a opposé l'équipe aux autorités dominicaines.

### 1.2.1 Physionomie de la revue

Dans un premier temps, il nous faut considérer la personne même du nouveau directeur. Vincent Harvey avait reçu une formation théologique de premier plan qui lui permettait de connaître en profondeur l'évolution historique et doctrinale du christianisme. Cela se manifestera du reste dans les articles qu'il écrira. Au moment de sa nomination, il enseigne à l'Institut d'Études médiévales, institution rattachée à l'Ordre des dominicains. Pourquoi le choix des deux parties, lors de la «journée de Saint-Eustache», se porte-t-il sur lui? Pour

<sup>95</sup> «Nouvelle charte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 278. Extraits du mémoire du 7 septembre 1965 du Conseil provincial des dominicains qui exposait les éléments d'une charte.

répondre adéquatement à la question, il convient de comparer V. Harvey au premier directeur de la revue. Ayant été curé de la paroisse Notre-Dame-de-Grâce, comme nous l'avons vu, ce dernier avait une optique essentiellement pastorale. Ses «coups de cœur» pastoraux qui s'exprimaient dans les colonnes de *Maintenant* se révélaient «critiquables» sur un plan théologique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les remarques du supérieur provincial lors de l'affaire Bradet, à l'effet que, sous la direction du fondateur, la publication manquait de «prudence» et d'«objectivité». Aussi le choix d'un théologien chevronné s'impose-t-il afin que les positions de *Maintenant* prêtent moins le flanc à la critique sur un plan théologique. Le père Harvey réunit ces conditions. Une perspective théologique mieux assurée rendrait plus acceptable la revue aux yeux de Rome. Sauvegardant ses arrières sur le plan théologique, la revue peut se permettre désormais d'être aussi audacieuse, sinon plus, qu'auparavant. Telles sont les explications que nous a données H. Pelletier-Baillargeon dans l'entrevue qu'elle nous a accordée.

Pour comprendre la «seconde période dominicaine» de la revue, il va de soi, comme nous avons pu le constater, qu'il faille la comparer aux traits généraux de *Maintenant* sous la «période Bradet». Nous l'avons dit, le statut de la revue ne connaît alors aucun changement notable. Mais, dans la livraison d'automne 1965 qui marque la reprise de la publication après l'affaire Bradet, on cherche à apporter des précisions : «*Maintenant* n'est pas publiée par les pères dominicains. Elle est animée par deux laïcs et deux dominicains sous la responsabilité de l'Ordre dominicain»<sup>96</sup>. Avant cette livraison, dans la cartouche, on écrivait que *Maintenant* était une «revue publiée par les dominicains». À compter du numéro d'automne 1965, les mots «publiée par les dominicains» sont remplacés par «publiée sous la responsabilité de l'Ordre». On cherche ainsi encore plus nettement à marquer une distance entre la revue et les positions officielles de l'Ordre.

Par ailleurs, dans un éditorial de janvier 1967 soulignant le cinquième anniversaire de la revue, l'équipe abonde dans le même sens en écrivant : «Dirigée collégialement par trois laïcs

---

<sup>96</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 260. Les mots ont été soulignés par les auteurs.

et trois dominicains, [*Maintenant*] n'est pas la revue des dominicains»<sup>97</sup>. On fait remarquer que près de 80% des articles ont été rédigés par des laïcs. On affirme de plus que les dominicains qui y écrivent des articles se prononcent en leur nom personnel, sans engager en rien l'Ordre<sup>98</sup>. Plus loin, l'éditorial se révèle plus clair encore : la revue ne cherche pas à refléter un consensus dominicain ni même l'opinion majoritaire des membres de l'Ordre<sup>99</sup>. On se refuse à mener des enquêtes ou des consultations auprès d'eux afin de refléter leurs points de vue. Autrement, la revue risquerait de devenir «un miroir d'opinions»<sup>100</sup>. Or, comme nous le verrons, l'équipe désire une revue engagée et poursuivant des objectifs bien précis. D'autre part, on soutient que l'Ordre appuie l'expérience de collaboration entre clercs et laïcs que constitue *Maintenant* ainsi que la possibilité pour ses membres d'être journalistes, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il accepte toutes les opinions émises par la revue. Cet appui signifie toutefois que l'Ordre donne à l'équipe toute la liberté voulue pour engager la revue dans telle ou telle voie<sup>101</sup>.

De telles clarifications se démarquent cependant de l'idée formulée durant la «nuit de Saint-Albert-le-Grand», à l'effet que *Maintenant*, en tant que publication religieuse, appose le «sceau dominicain» aux idées exprimées par l'équipe. Rappelons-nous que lors de cette rencontre, on a refusé le projet de laïciser la publication. Nous constatons ici toute l'ambiguïté du statut. D'une part, pour éviter peut-être de placer l'Ordre dans l'embarras et pour se donner une plus grande marge de manœuvre, on soutient que la revue n'est pas le porte-parole officiel des dominicains, qu'elle ne tient pas des propos nécessairement agréés au préalable par les dominicains. D'autre part, on revendique ce lien avec les dominicains pour mieux donner du poids à ses positions. Nous retrouvons du reste ces deux idées du

---

<sup>97</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 1.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> La Direction, *loc. cit.*, p. 2.

<sup>100</sup> La Direction, *loc. cit.*, p. 3.

<sup>101</sup> *Ibid.*



«non-reflet» de l'Ordre et du «sceau dominicain» dans la même livraison d'automne 1965<sup>102</sup>. Malgré cette insistance plus soutenue sur l'idée du «non-reflet» au sortir de l'affaire Bradet, l'ambiguïté ne fut jamais complètement dissipée parce qu'elle était structurelle. L'association à l'Ordre aurait dû normalement limiter la marge de manœuvre éditoriale. Or, celle-ci est très grande au point que, dans l'éditorial de janvier 1967, qui réitère le refus d'une laïcisation de la revue, l'équipe soutient qu'une publication religieuse qui accorde malgré tout une liberté très étendue à tous doit servir à faire avancer la cause de la liberté de parole des religieux dans l'Église<sup>103</sup>. Au total, on ne voit pas qu'il y a une incompatibilité structurelle entre le fait d'être rattaché institutionnellement à un Ordre religieux et cette liberté très grande. Cette dernière exigence cadre davantage avec une revue laïque. Or, on refuse la laïcisation. On veut donc tirer profit du lien institutionnel avec un Ordre religieux afin de faire avancer certaines causes, ce qui est une manière de prendre avantage du «sceau dominicain» d'un Ordre dont on se défend bien, haut et fort, de refléter les positions... Une telle ambiguïté, comme nous le verrons, est la cause de la crise qui secoue la revue vers la fin de l'année 1968.

Dans la charte de la revue adoptée au sortir de l'affaire Bradet, on apporte des précisions quant au fonctionnement interne de la revue et à ses rapports avec les autorités dominicaines, toutes choses qui, sous la direction du fondateur, étaient restées informelles. Dans un premier temps, on prend bien soin de préciser que toute décision ou attitude affectant la revue et son personnel doit au préalable faire l'objet de discussions entre le Conseil provincial et le comité de direction. On veut éviter à l'avenir que le directeur ou une autre personne soit congédié de manière arbitraire ou autoritaire, comme ce fut le cas pour le père Bradet. Par ailleurs, sans que cela ne constitue pour autant une innovation par rapport à la «période Bradet», on précise que la direction de la revue doit s'inscrire dans un cadre collégial, les prérogatives du directeur étant toutefois préservées. Avec l'assentiment du père provincial, il revient au

---

<sup>102</sup> Comparons ainsi, d'une part, V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 260 et d'autre part, dans le même numéro, H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier, «Le couple clercs-laïcs» : p. 276.

<sup>103</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 1. Car les clercs qui écrivaient dans les revues chrétiennes laïques avaient plutôt tendance à user de pseudonymes. Sensible à la «Liberté évangélique» dont tous les chrétiens, clercs ou laïcs, devaient pouvoir bénéficier, *Maintenant* refusait un tel «camouflage».



directeur et à ses adjoints, qui, tous réunis, forment un comité de direction, de fixer le fonctionnement de la revue en lui donnant un caractère collégial conforme aux exigences d'une collaboration fructueuse entre clercs et laïcs. Ainsi, la collégialité qui avait auparavant eu un caractère informel se voit ici officiellement reconnue et acceptée. Sous la direction du père Harvey et en vertu de cette charte, elle s'est structurée et institutionnalisée pour ainsi dire. Mais, d'un autre côté, au directeur revient l'autorité et la responsabilité dernières. La charte stipule : «La direction de la revue et la censure sont collégiales. Cependant, le directeur a la responsabilité dernière de l'acceptation ou du refus d'un article. Toute latitude lui est laissée dans le choix de ses collaborateurs et conseillers»<sup>104</sup>. Comme l'écrit C. Ryan commentant le dénouement de l'affaire Bradet, on allie ainsi «le principe de l'unité de direction et celui de la nécessité de la collégialité»<sup>105</sup>. D'autre part, selon la charte, le comité de direction doit être en mesure de faire ses propres autocritique et autocensure. Les autorités dominicaines ne semblent pas devoir exercer elles-mêmes un rôle direct de censeur. Toutefois, celles-ci se réservent le droit d'exercer un droit de regard sur les activités des membres de l'Ordre participant à la revue<sup>106</sup>. C'est là une manière indirecte d'effectuer un certain contrôle. Par là, le directeur relève de ses supérieurs dominicains.

Avec l'arrivée de V. Harvey, les préoccupations de la revue prennent une coloration beaucoup plus politique. Il est certes vrai qu'on traitait déjà de ce genre de questions sous la «période Bradet», mais les éditoriaux ne se prononçaient que fort peu alors sur les sujets politiques ou sociaux, ce qui changera avec la venue du père Harvey. D'ailleurs, dans l'éditorial d'adieu de décembre 1974, H. Pelletier-Baillargeon remarque elle-même une plus grande politisation de la revue à partir de la venue du père Harvey en septembre 1965<sup>107</sup>. Sous la direction de ce dernier, les thèmes politiques prennent toutefois autant d'importance

---

<sup>104</sup> «Nouvelle charte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 278.

<sup>105</sup> C. Ryan, «La revue *Maintenant* vivra», *Le Devoir*, vol. 56, no 211 (vendredi 10 septembre 1965) : p. 4.

<sup>106</sup> «Nouvelle charte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 278.

<sup>107</sup> H. Pelletier-Baillargeon, «La revue disparaît, l'équipe reste», *Maintenant*, vol. 13, no 141 (décembre 1974) : p. 3.

que les sujets religieux, ce qui n'était pas le cas auparavant. Nous pouvons même parler d'équilibre ou d'une certaine forme de dualité du politique et du religieux au sein de la revue. Dès l'éditorial de la livraison d'automne 1965, il s'agit de s'engager en faveur des forces du progrès sur les deux fronts, alors que sous la «période Bradet», on ne parlait d'appuyer sur l'«accélérateur» qu'en matière religieuse. L'éditorial-programme de janvier 1967 est aussi très révélateur de ce progressisme à deux niveaux. Bien que l'équipe de *Maintenant* affiche en automne 1965 certaines réticences à se voir accolée une telle étiquette, elle adopte en janvier 1967 sur le front sociopolitique des positions clairement situées à gauche<sup>108</sup>. Elle milite en faveur du «socialisme», mot-clé aux contours flous; selon elle, il faut rompre avec les approches moralisantes de la pauvreté et envisager une réforme des «structures», ce qui la range dans les rangs de la contestation de l'ordre établi. Cette politisation se manifeste dans d'autres domaines. Songeons notamment à cette prise de position en faveur d'une révision du statut politique du Québec dès septembre 1967, prise de position qui heurtera des pères dominicains restés fédéralistes.

Sur le front religieux, l'équipe milite en faveur d'une plus grande liberté au sein de l'Église. Il faut voir là la marque des retombées de l'affaire Bradet. Dans l'éditorial d'automne 1965, l'équipe entend d'ailleurs poursuivre l'œuvre du premier directeur en contestant des lieux communs et en remettant en question «certains aspects de notre christianisme»<sup>109</sup>. Dans cette voie qui prolonge l'œuvre conciliaire toute empreinte d'interrogations et d'esprit de recherche, l'équipe estime que des questions, sans solutions pour le moment, doivent être soulevées. Selon elle, il n'est pas nécessaire d'attendre de disposer de réponses claires et définitives pour amorcer cet effort d'introspection au sein de tout le peuple fidèle. Rappelons-nous que cette attitude mécontenta des évêques, qui la jugeaient susceptible de troubler les fidèles, sous la «période Bradet». La revue veut ainsi accompagner les fidèles dans cette recherche, en un moment où l'Église a cessé d'être «un distributeur automatique de

<sup>108</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 4.

<sup>109</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 257.

directives»<sup>110</sup>. D'autre part, dans l'éditorial de janvier 1967, on prend parti pour la liberté de parole et d'expression au sein de l'Église qui, à ce chapitre, doit être «exemplaire». Ainsi s'inscrit-on en faux contre le «monolithisme doctrinal» catholique traditionnel qui, en entravant la libre conscience, empêche l'expression de la diversité qui avait caractérisé de tous temps au fond la catholicité<sup>111</sup>.

Plus politisée et définissant un programme religieux nettement «anti-autoritaire», *Maintenant* voit son «style» se modifier dans une certaine mesure. Elle devient dès lors une revue «engagée», c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à constituer une tribune d'opinions diverses et qu'elle traite ses thèmes selon une optique unique, même si elle consulte régulièrement de son propre aveu plusieurs acteurs (prêtres, ouvriers, syndicalistes, universitaires, etc.) de la société<sup>112</sup>. Comme l'écrit J. Hamelin, elle se met sous la direction de V. Harvey «au service d'une seule idéologie et d'un seul projet de société»<sup>113</sup>. L'éditorial d'automne 1965 précise : «*Maintenant* ne saurait se contenter d'offrir une sorte de «miroir» ou de «digest» mensuel des difficultés, des déchirements et des contradictions du milieu. L'attention au réel et la volonté d'aborder les problèmes vitaux n'excluent pas une visée fondamentale»<sup>114</sup>. La revue ne veut pas que se mette à l'écoute du «milieu»; elle veut prendre position.

Est-ce à dire que ces précisions qui suivent l'affaire Bradet veulent marquer une rupture avec l'époque antérieure? Autrement dit, pouvons-nous parler d'un changement de style entre la «période Bradet» et l'arrivée du père Harvey? À cette question, il n'existe pas de réponse simple. D'une part, sous la direction du fondateur, *Maintenant* faisait valoir que la vérité ne

---

<sup>110</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, *loc. cit.*, p. 258.

<sup>111</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 4. En montrant la division des pères conciliaires, Vatican II avait révélé au grand jour et pour la première fois une diversité qui avait toujours existé au fond, ainsi que le faisait remarquer à maintes reprises *Maintenant*.

<sup>112</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon et P. Doucet, «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 259.

<sup>113</sup> J. Hamelin, *loc. cit.*, p. 321.

<sup>114</sup> V. Harvey et al., «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 259.

se situait jamais totalement à droite ou à gauche. Il fallait faire preuve de discernement et considérer ce que comportait de bon chaque partie. La revue pratiquait au dire de H.-M. Bradet «une pensée ouverte et dialoguante»<sup>115</sup>. Le père dominicain H. Dallaire qui était secrétaire à la rédaction sous la «période Bradet» évoquait les critiques dont la revue était la cible : on lui reprochait de ne pas être assez identifiée à un camp puisqu'elle entendait les deux versions d'une même question. Il rétorquait que ces critiques relevaient d'une mentalité de croisade selon laquelle la vérité résidait dans un seul camp, à l'exclusive des autres qu'il fallait combattre<sup>116</sup>. D'autre part, en février 1962, Benoît Lacroix, alors membre du comité de rédaction, écrivait : «Notre revue est celle d'une cité ouverte. Elle est à tous ceux qui aiment les vérités discutées, les chemins bien alignés et les routes fraternelles : elle veut être un carrefour d'hommes de bonne volonté [...]»<sup>117</sup>.

Ces remarques peuvent nous faire croire qu'avant l'arrivée de V. Harvey, *Maintenant* constituait une espèce de «forum» ou de «tribune». H. Pelletier-Baillargeon concède que ce constat du pluralisme de la revue alors contient une part de vérité.. Mais elle a ses réserves. Car, sous Bradet, la publication avait fait son nid sur le plan religieux. Il n'était pas question de permettre qu'un article d'esprit intégriste fût publié. La revue était dans le domaine religieux à tout le moins engagée durant cette période. Avec la venue de V. Harvey, cet engagement se manifeste aussi dans le domaine des questions sociales et politiques. Pour H. Pelletier-Baillargeon, cet engagement «temporel» s'inscrit dans la foulée du document conciliaire, *L'Église dans le monde de ce temps* (*Gaudium & Spes*, 1965), qui invite alors les chrétiens à prendre parti pour la justice sociale comme l'une des implications de l'Évangile.

Nous pourrions croire que cette politisation de la revue occasionne un estompement de son orientation chrétienne. Mais ce serait là négliger le fait que *Maintenant* se donne pour autre objectif, en plus de l'évolution socio-économique, le renouveau chrétien. Du reste, l'un ne va

---

<sup>115</sup> H.-M. Bradet, «Sommes-nous engagés?», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 159.

<sup>116</sup> H. Dallaire, «L'anticroisade», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 188.

<sup>117</sup> B. Lacroix, «Affrontement», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962) : p. 74.

pas sans l'autre, puisque les valeurs évangéliques déterminent dans une certaine mesure la nature des prises de position sociopolitiques, ainsi qu'on le confesse. Toutefois, dès le numéro d'automne 1965, l'équipe ouvre ses portes à la collaboration de non-croyants qui partagent les mêmes valeurs et principes de dignité et de promotion de l'homme<sup>118</sup>. De l'avis de H. Pelletier-Baillargeon, cela n'est pas nouveau. Le fait qu'on exprime textuellement cette ouverture est cependant inédit. Cette décision nous paraît témoigner à première vue d'une amorce de sécularisation interne de la revue qui va s'épanouir en 1973, comme nous le verrons. Les valeurs nommément chrétiennes et l'appartenance à l'Église ne constituent plus un critère de participation à une revue qu'on peut encore d'autant moins assimiler à un «ghetto» catholique que «[des] collaborateurs, croyants et non-croyants, sont associés à l'élaboration [des] «politiques» au sein d'un comité de rédaction alors plutôt informel<sup>119</sup>. Un terrain d'entente entre chrétiens et non-croyants est ainsi possible, à l'image d'une société dont les institutions tendent à perdre leur caractère confessionnel et à devenir séculières ou communes, par-delà les clivages religieux. D'autre part, les valeurs fondamentales de la revue peuvent être aussi partagées par des incroyants, dans la mesure où elles dérivent de l'humanisme, qu'on juge au demeurant proche du christianisme. Plutôt que de sécularisation interne, peut-être est-il plus juste de parler d'un assouplissement de l'identité chrétienne de la revue dans le sens d'un plus grand pluralisme.

Avec l'arrivée de V. Harvey, la revue change donc de physionomie. Qu'arrive-t-il dès lors de son audience? A-t-elle crû ou non? Certains indices nous laissent croire qu'elle a pu fléchir quelque peu alors. Mais nous ne disposons pas de beaucoup de données quant à son tirage durant cette période. Dans la livraison d'automne 1965, on parle de dix mille personnes se procurant la revue et de cinquante mille lecteurs. Mais la divulgation de ce chiffre n'est pas très éloignée dans le temps de la «période Bradet». En mars 1969, un article de *MacLean* relatant brièvement les événements qui ont mené à la rupture avec l'Ordre mentionne le

---

<sup>118</sup> «Dans le Québec d'aujourd'hui, lisez *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 281.

<sup>119</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 4.



chiffre de 8 000 exemplaires vendus par mois<sup>120</sup>, selon les estimations de l'équipe de la revue elle-même. Donc, en s'appuyant sur cette base plutôt ténue, nous pouvons conclure à une baisse du tirage par rapport aux années passées. Ce léger fléchissement peut s'expliquer par le fait que les grands moments de la Révolution tranquille durant lesquels *Maintenant* jouait un rôle important en vertu de son combat contre le cléricalisme entre autres étaient déjà affaires du passé. D'autre part, l'organisation de colloques, dont les médias faisaient grande publicité, tendit à devenir moins fréquente pour finalement disparaître. Selon H. Pelletier-Baillargeon, la raison en était que ce genre d'événements était devenu chose courante un peu partout et que, plutôt que de faire double emploi, l'équipe choisit de cesser d'en organiser. Mais, malgré ce rayonnement vraisemblablement moins grand, il convient de prendre bonne note que l'équipe avait su se faire connaître du public. Un courant de pensée catholique de gauche existe bel et bien en 1967 au Québec aux yeux de l'opinion, qui parle de «catholiques style-*Maintenant*». L'éditorial de janvier 1967 dresse ainsi les contours de «l'école *Maintenant*»<sup>121</sup>. Quant au profil du public lecteur, nous n'avons pu trouver de données pour cette période. Nous en disposons par contre pour la période 1969-1974.

### 1.2.2 La deuxième affaire *Maintenant* (novembre 1968)

Étant donné le statut de la publication, d'autres remous sont à prévoir. Du reste, la charte octroyée à la suite de l'affaire Bradet laisse entendre qu'une révision du statut peut être effectuée éventuellement. La laïcisation possible de *Maintenant* n'a jamais été exclue. En novembre 1968, les temps sont mûrs pour envisager cette solution qui implique une rupture avec l'Ordre. Celui-ci s'était lassé de prêter son nom à une revue audacieuse, sur le plan politique notamment. En effet, contrairement à l'affaire Bradet qui a eu pour cause une décision venant de Rome, la crise qui sévit à la fin de 1968 prend ses racines au sein de la

---

<sup>120</sup> J. Guay, «Les religieux abandonnent leurs revues d'information», *MacLean*, vol. 9, no 3 (mars 1969): p. 1.

<sup>121</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967): p. 3.

province canadienne de l'Ordre des dominicains. La politisation de *Maintenant* a en effet mécontenté nombre de dominicains québécois ainsi que le Conseil provincial.

Ainsi, le 18 novembre, le comité de direction se voit remettre par le provincial de l'Ordre, Georges Perreault, un court texte, adopté par le Conseil provincial, dans lequel on annonce la «fin immédiate de l'appui financier» de l'Ordre ainsi que «le retrait de [sa] responsabilité»<sup>122</sup>. Cette décision a pour conséquence la cessation des activités de la revue après le numéro de décembre à moins que l'équipe ne trouve de son côté d'autres sources de financement. Les autorités dominicaines invoquent des raisons financières pour justifier cette décision. Ces explications contiennent un fond de vérité puisque, à ce moment-là, l'Ordre atteint un déficit accumulé de 800 000 dollars et que la revue affiche elle aussi une «situation sérieusement déficitaire»<sup>123</sup>. À ce dernier chapitre, il faut toutefois souligner que de 1967 à 1968, le déficit enregistré par *Maintenant* a été réduit de près de la moitié, passant de 14 500 dollars à 7 500 dollars. À la demande des autorités dominicaines qui se plaignaient des coûts, on avait en effet économisé sur les frais d'impression. Donc, la situation financière de la publication s'était sensiblement améliorée depuis quelque temps au moment où la nouvelle du retrait a été annoncé. À vrai dire, la décision de l'Ordre est surtout due au mécontentement que suscite l'orientation de la revue, car comment comprendre autrement que le Conseil provincial insiste dans l'annonce sur le retrait de la responsabilité dominicaine? On exige ainsi que la revue soit dorénavant libellée comme «une revue publiée sous la responsabilité de l'équipe de direction»<sup>124</sup>, et non plus de l'Ordre. Celui-ci ne veut plus être associé à une revue dont les positions le plongent dans l'embarras. Elles sont loin du reste de refléter les opinions de la majorité des dominicains. Les explications officielles ne trompent donc pas les membres du comité de direction eux-mêmes.

---

<sup>122</sup> P. Saucier et Y. Gosselin, «L'affaire *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 7, no 82 (janvier 1969) : p. 7.

<sup>123</sup> J.-P. Proulx, «Les dominicains «coupent les vivres». La revue *Maintenant* menacée de disparition», *Le Devoir*, vol. 59, no 279 (mercredi 27 novembre 1968) : p. 2.

<sup>124</sup> *Ibid.*

Une enquête menée peu de temps avant l'éclatement de la crise (automne 1968) auprès des membres de l'Ordre par Jean-Paul Montminy, dominicain lui-même, révèle tout le malaise qu'inspire la revue au sein de la communauté. Un bref résumé de ses conclusions se révèle instructif. Ainsi, une majorité de dominicains se disent rarement ou jamais d'accord avec l'orientation de *Maintenant*. Certes, les plus jeunes, ceux âgés entre 25 et 30 ans, disent partager avec elle une identité de vues, mais, quant aux dominicains qui atteignent l'âge de 35 ans et plus, c'est loin d'être le cas<sup>125</sup>. Il n'est pas étonnant dès lors qu'une majorité juge la valeur apostolique de la publication douteuse voire nulle<sup>126</sup>. Le soutien financier de l'Ordre est dans ces conditions jugé trop exorbitant. Les commentaires recueillis par J.-P. Montminy nous informent sur un certain état d'esprit. Quelques pères souhaitent ainsi la disparition pure et simple de *Maintenant*. Pour certains, elle doit plutôt manifester «un témoignage plus spécifiquement ecclésial et religieux»<sup>127</sup>, ce qui revient à désapprouver sa politisation. Un père dit dès lors sur un ton désapprobateur : «*Maintenant* vire à la politique et elle perd ainsi sa vocation de pointe doctrinale»<sup>128</sup>. Un groupe d'interviewés estimaient sa formule «difficile et ambiguë»<sup>129</sup> : un nouveau départ doit être envisagé, ce qui figure parmi les recommandations de l'auteur de l'enquête. Ce dernier conclue que *Maintenant* ne recueille plus l'approbation de la majorité des dominicains. Comme il l'écrit, «il devient alors délicat de penser que cette revue puisse continuer à être perçue par le public comme étant représentative des Dominicains canadiens»<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> J.-P. Montminy, *Enquête sociologique sur les Dominicains*, vol. 1, Montréal, s. é., 1968, p. 123.

<sup>126</sup> J.-P. Montminy, *op. cit.*, p. 124.

<sup>127</sup> J.-P. Montminy, *op. cit.*, p. 123.

<sup>128</sup> J.-P. Montminy, *op. cit.*, p. 131.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> J.-P. Montminy, *op. cit.*, p. 132.

Il existe donc un malaise au sein de l'Ordre concernant *Maintenant* et le processus par lequel elle se politise. Mais, comme le révèle Jean-Pierre Proulx dans *Le Devoir*<sup>131</sup>, ce mécontentement vise plus particulièrement deux positions politiques prises par l'équipe, à savoir l'appui donné au N.P.D. en vue des élections fédérales du 25 juin 1968 et ses «options séparatistes», pour reprendre le langage de l'époque. Des dominicains d'allégeance libérale fédéraliste ne pardonnent pas à *Maintenant* ces choix.

La décision prise par le Conseil provincial qui risque de mettre un terme à l'expérience *Maintenant* ne suscite pas les réactions qu'avait provoquées trois années plus tôt l'affaire Bradet. Certes, les médias imprimés comme électroniques ont largement transmis la nouvelle. Certes, une cinquantaine de professeurs de l'Université de Montréal parmi lesquels Bertrand Rioux, Jacques Henripin ou Réginald Savoie lancent un appel pour la survie de *Maintenant* vers la mi-décembre. Tout en refusant de commenter la décision de l'Ordre, le texte de l'appel affirme :

La menace de disparition qui pèse sur cette revue doit provoquer la naissance et l'expression d'une solidarité nouvelle entre tous les esprits, croyants ou non croyants, soucieux de voir les chrétiens du Québec s'exprimer librement, s'appliquer à une saine critique dans l'Église et prendre une part active dans la solution des problèmes sociopolitiques de notre milieu<sup>132</sup>.

La perte de cette revue est perçue comme risquant de causer un grand tort à la société québécoise et à la «vitalité du christianisme dans notre milieu»<sup>133</sup>. Deux intellectuels de renom, Fernand Dumont et Jean-Paul Audet, désapprouvent la décision dans la mesure où elle s'appuie sur une opinion erronée de l'utilité apostolique : il y a place selon eux pour un engagement de pointe, avancé, engagement qui, par le fait même, ne peut pas ne pas

---

<sup>131</sup> Jean-Pierre Proulx, «Les dominicains «coupent les vivres». La revue *Maintenant* menacée de disparition», *Le Devoir*, vol. 59, no 279 (mercredi 27 novembre 1968) : p. 2.

<sup>132</sup> -«Des universitaires lancent un appel pour la survie de *Maintenant*», *Le Devoir*, vol. 59, no 294 (14 décembre 1968) : p. 2.

<sup>133</sup> *Ibid.*

mécontenter certains. Certes, tous ces faits indiquent que la disparition éventuelle suscite un réel émoi, mais rien n'est comparable aux secousses qui ébranlent l'opinion au cours de l'été 1965. Peut-être devons-nous y voir l'indice que *Maintenant* ne jouit plus de la visibilité d'antan en même temps qu'elle ne remplit plus un rôle aussi important au sein de la société et de l'opinion.

Quoi qu'il en soit de leur niveau d'intensité, ces alarmes ne suffisent pas à inciter les autorités dominicaines à revenir sur leur décision. Celle-ci est irrévocable. Certains cherchent à la comprendre voire à la justifier. Ainsi, Michel Despland, professeur d'histoire des religions à Sir George Williams qui avait déjà été, en tant que protestant, collaborateur de la revue, se montre compréhensif. D'un côté, il met en cause le statut de *Maintenant* jusque-là en vigueur en disant douter d'un prophétisme qui recourt aux secours de l'institution. Pour lui, «le prophétisme doit employer les moyens du bord s'il veut exister»<sup>134</sup>. Dans la même veine, Claude de Mestral, directeur du Centre d'oecuménisme Dialogue (protestant), juge qu'il faut toujours une revue comme *Maintenant*, mais elle ne doit plus être reliée à une structure ecclésiastique<sup>135</sup>. D'autre part, tout en regrettant la décision, M. Despland estime comprendre «l'usure de la bonne volonté de l'Ordre dominicain à l'égard de la revue étant donné ses positions sociopolitiques»<sup>136</sup>. Il est malaisé de dire si de telles opinions qui semblent manifester une certaine résignation sont répandues.

Bien qu'elle la regrette au dire même de H. Pelletier-Baillargeon, l'équipe de la revue ne cherche pas vraiment à renverser la décision. Le Conseil provincial est du reste déterminé. Le statut ne doit plus être le même, et les liens avec l'Ordre doivent être rompus. Il ne reste plus qu'à obtenir un sursis de la part des autorités dominicaines quant au financement afin que la revue puisse trouver des fonds ailleurs. Ainsi, dans une lettre datée du 20 novembre, le père Harvey souhaite que l'Ordre accorde une certaine somme d'argent, le temps de permettre à la

---

<sup>134</sup> J.-P. Proulx, «Réactions à la nouvelle affaire *Maintenant*. Le prieur provincial des dominicains prépare une déclaration publique», *Le Devoir*, vol. 59, no 280 (jeudi 28 novembre 1968) : p. 10.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*



revue de trouver d'autres sources de financement et d'élaborer un nouveau statut dégageant la responsabilité de l'Ordre<sup>137</sup>. Finalement, au Manoir de Notre-Dame-de-Grâce, le 22 novembre, le comité de direction et le Conseil provincial échangent leurs vues. Un sursis de trois mois est donné, de décembre 1968 à la fin février 1969. L'Ordre s'engage à verser deux mille dollars pendant cette période. Une autre résolution de l'entente conclue stipule que la province canadienne encourage encore les religieux qui le désirent à collaborer à la direction et à la rédaction de *Maintenant* pour peu que les droits du provincial sur les membres de l'Ordre soient saufs. La revue cesse par contre d'être sous la responsabilité de l'Ordre. On obtient une revue désormais autonome mais bénéficiant tout de même de la participation de certains dominicains, à commencer par le directeur de *Maintenant*. Aidée par des conseillers juridiques, une nouvelle corporation voit le jour à compter du mois de décembre 1968. Nous allons en considérer les fondements dans la prochaine section consacrée aux dernières années du parcours de *Maintenant*.

### 1.2.3 Bilan de la période 1965-1968

Conformément à la charte de 1965, l'équipe de la revue a bénéficié de la plus entière liberté rédactionnelle, et ce, même si la revue était la propriété d'un Ordre religieux qui la publiait sous sa responsabilité. Comme le prévoyait déjà V. Harvey en décembre 1965<sup>138</sup>, elle a peut-être bénéficié d'une plus grande marge de manœuvre que sous la «période Bradet». Paradoxalement, l'association avec l'Ordre est loin de la restreindre. Aussi assiste-t-on à une certaine radicalisation de la revue tant sur le plan religieux que politique. Rompant avec l'apolitisme relatif antérieur, l'équipe s'engage en faveur du socialisme et de l'indépendantisme. Elle nourrit d'autre part une conception plutôt pluraliste et anti-autoritaire de l'Église. Nous sommes donc en présence d'une revue plus engagée qu'auparavant. Mais cette politisation qui l'éloigne de ces objectifs religieux initiaux sème un malaise au sein d'un Ordre qui parraine une revue dans laquelle la plupart de ses membres ne se reconnaissent

<sup>137</sup> P. Saucier et Y. Gosselin, «L'affaire *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 7, no 82 (janvier 1969) : p. 8.

<sup>138</sup> *Ibid.* On cite une entrevue accordée au journaliste du *Devoir* Louis-Martin Tard en décembre 1965.

plus. Par son potentiel conflictuel, le statut de *Maintenant* doit éventuellement occasionner la rupture, qui est prononcée en novembre-décembre 1968. De cette décision, l'identité chrétienne de *Maintenant*, qui avait été assouplie dès 1965 ainsi que nous l'avons vu, connaîtra après 1968, avec la laïcisation de ses structures, un certain infléchissement.

### 1.3 Un «mensuel» indépendant, de janvier 1969 à décembre 1974

Le cartouche situé au début de chaque numéro cesse à partir de janvier 1969 de définir *Maintenant* comme une «revue chrétienne d'opinion». Durant cette période, on parle plus tard d'un simple «mensuel». La question de l'évolution de l'identité chrétienne retiendra surtout notre attention dans cette partie. En un mot, sans disparaître, elle occupe moins l'avant-scène; le christianisme tend à devenir une source d'inspiration et de valeurs parmi d'autres influences au sein de la revue. Cette évolution sera «officialisée» en juin-juillet 1973. Autre indice d'un processus de sécularisation dans une certaine mesure, les engagements politiques de *Maintenant* figurent au premier plan. Le «mensuel» prend fait et cause pour l'accession du Québec à l'indépendance, appuyant le Parti québécois lors des élections de 1970 et 1973. Cette option, avec le «socialisme», définit alors principalement l'orientation de *Maintenant*. Les années 1969-1974 forment à notre avis un seul bloc, malgré la mort de V. Harvey à l'automne 1972. Sa disparition, qui a certes un impact, ne provoque pas un bouleversement de nature telle qu'il faille scinder cette époque en deux périodes distinctes.

Avant de considérer les divers éléments rendant compte de l'évolution de l'identité chrétienne de la revue, il nous faut aborder ses structures et son fonctionnement interne. Plusieurs projets sont conçus en décembre 1968 alors qu'on examine les possibilités de relancer *Maintenant* selon un autre statut et sur d'autres bases financières. Ces divers projets ont été analysés par des conseillers juridiques. Finalement, un seul projet a été retenu, qui répondait en tous points aux impératifs en matière de liberté d'expression, qui devait être totale, et de finances. À l'invitation de Mia Riddez et de Louis Morrissette qui étaient des lecteurs assidus, on approche Pierre Pédaleau, un homme d'affaires d'importance, pour

soutenir financièrement la revue. Ce dernier s'engage à couvrir le déficit annuel et éventuel de la revue jusqu'à concurrence de 10 000 dollars. En revanche, *Maintenant* est imprimée et distribuée par ses sociétés, Montréal Offset et les Messageries dynamiques. En réalité, la somme que verse P. Péladeau sert en tout ou en partie à payer les frais d'impression et de distribution. Ce n'est donc pas un mécénat au coût exorbitant. Finalement, *Maintenant* peut compter sur les revenus que lui rapportent les abonnements et les ventes en kiosque. Les adjoints à la direction, P. Saucier et Y. Gosselin peuvent ainsi écrire :

À compter de la présente livraison [janvier 1969], la direction, devenue corporation autonome, assure la responsabilité totale pour tout ce qui est de l'administration et de la rédaction, jouissant de l'autonomie et de la liberté la plus totale<sup>139</sup>.

Quant au fonctionnement interne de la revue, il connaît beaucoup de changements au cours des années 1969-1974. Avec la disparition de V. Harvey en novembre 1972, l'un des plus grands changements concerne le comité de rédaction. En mars 1971, le directeur écrit alors :

Sous l'étiquette «comité de rédaction», *Maintenant* a longtemps mis les noms de ses collaborateurs les plus réguliers. Ce n'était pas toutefois un véritable comité de rédaction, puisque ces auteurs ne contribuaient pas de façon directe et statutaire à l'élaboration de la revue. Le nouveau comité de rédaction, qui vient d'être mis sur pied, a des responsabilités mieux définies... et aussi plus lourdes. Ses membres font vraiment partie de l'équipe de la revue et prennent celle-ci en charge dans une formule de collégialité qui se précisera à l'expérience<sup>140</sup>.

Ainsi, dorénavant, parallèlement à un comité de direction composé depuis l'automne 1965 d'un directeur et de ses adjoints, s'ajoute un comité de rédaction formel formé de collaborateurs réguliers. Parmi ces derniers figurent entre autres Robert Boily, Serge Carlos, Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques-Yvan Morin, Guy Rocher et Pierre Vadeboncoeur. Avec l'arrivée de Louis O'Neill en décembre 1972, nous remarquons la présence d'hommes qui marqueront le premier cabinet Lévesque (1976-1981), soit à titre de

<sup>139</sup> P. Saucier et Y. Gosselin, *loc. cit.* p. 9.

<sup>140</sup> V. Harvey, «Un nouveau comité de rédaction», *Maintenant*, vol. 10, no 104 (mars 1971) : p. 67.

ministres ou d'intellectuels du régime. D'autre part, le décès du directeur V. Harvey qui provoque tout un choc tant il semble irremplaçable entraîne en décembre 1972 des modifications au niveau de la composition du comité de direction et du comité de rédaction. Les deux organes s'élargissent considérablement. En l'absence d'un directeur remplaçant, la direction prend un aspect encore plus collectif, la collégialité ayant été l'une des caractéristiques de la revue depuis ses débuts et particulièrement, depuis l'automne 1965. Finalement, en juin-juillet 1973, cherchant à donner une unité de coordination à *Maintenant*, on choisit H. Pelletier-Baillargeon pour occuper le poste de directrice, charge qu'elle assumera jusqu'à la disparition de la revue. Son nom a été retenu parce qu'elle était femme au foyer et n'avait dès lors pas de responsabilités professionnelles, ce qui n'était pas le cas des nombreux universitaires qui siégeaient au sein des comités. Au sein de la revue, elle figure en effet parmi les rares permanents avec L. Dupont, en sa qualité de père dominicain. La rupture avec l'Ordre a ainsi un impact au niveau de la permanence.

Quelle orientation donnent les comités de rédaction et de direction à *Maintenant* durant cette période? Comme nous l'avons déjà suggéré, on assiste alors à un processus de sécularisation des préoccupations de la revue, si tant est qu'il s'agisse là d'un terme juste pour qualifier une évolution vers une plus grande insistance sur les thèmes politiques et un délaissement de sujets à saveur ecclésiale. En fait, nous constatons encore durant ces années la présence persistante de réflexions théologiques sur l'adaptation du christianisme à la nouvelle culture séculière et sur la pertinence de l'engagement social et politique des chrétiens. Ainsi, on n'a pas complètement délaissé les problèmes religieux. Seulement, comme le signale V. Harvey lors du centième numéro du mensuel en novembre 1970, on assiste à «une diminution considérable de sujets à incidences ecclésiastiques»<sup>141</sup>; l'équipe préfère en effet laisser le traitement de tels problèmes à des revues spécialisées. Entre-temps, remarque le directeur, un intérêt accru pour les problèmes politiques, sociaux et économiques se manifesta dans les pages de *Maintenant*. Cette réorientation reflète selon lui l'évolution des mentalités et de la conscience québécoise<sup>142</sup>. Dans le même ordre d'idées, en décembre 1972, la direction

---

<sup>141</sup> V. Harvey, «100e numéro de *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 9, no 100 (novembre 1970) : p. 280.

<sup>142</sup> *Ibid.*

constate que «depuis deux ou trois ans», soit depuis 1969 ou 1970, donc peu de temps après la rupture avec l'Ordre dominicain, la revue avait évolué «dans la ligne d'une pensée de plus en plus sécularisée, reflet de la réalité nouvelle de notre société»<sup>143</sup>. D'après elle, cette politisation et ce fléchissement des articles à teneur ecclésiastique ou pastorale mérite d'être qualifiée de sécularisation. Ainsi donc, l'équipe avait pris conscience elle-même de cette évolution qu'un rapide coup d'œil pourrait lui-même percevoir.

D'autre part, il semble que la cause indépendantiste ait pris plus particulièrement la place centrale qu'occupait la question religieuse naguère. Dans l'éditorial de novembre 1970, V. Harvey soutient que *Maintenant* milite pour l'émancipation du Québec et qu'elle cherche à «ébaucher un projet commun englobant toutes les dimensions de l'homme québécois : religieuse, sociale, économique, culturelle et politique»<sup>144</sup>. Nous remarquons ici la place centrale tenue par le cadre québécois et l'indépendantisme. La dimension religieuse occupe une position parmi d'autres facteurs dans l'épanouissement et la libération des Québécois. Les considérations religieuses paraissent mises au service de la cause de l'émancipation collective. Nous sommes loin de cette époque où *Maintenant* militait pour la réforme de l'Église en elle-même, pour son plus grand bien. Parfois, c'était le futur de la catholicité entière qui préoccupait. Nombre de religieux étrangers comme P.-A. Liégé et J. Leclercq écrivaient sur des sujets qui concernaient le monde catholique dans sa généralité.

Nous ne donnerons pas plus d'indications concernant le contenu politico-idéologique de la revue durant les années 1969-1974. Le troisième chapitre s'y emploiera de plus près. Il nous a suffi ici de décrire brièvement le contenu et d'y percevoir une évolution sécularisatrice. Quant au profil idéologique du lectorat, il évolue lui aussi du reste dans ce sens. Deux sondages menés auprès des lecteurs en janvier 1969 et en février 1973 nous serviront de sources à cet effet. Comparables par leurs résultats, ces deux enquêtes contiennent des informations intéressantes à différents points de vue, en plus de celui qui nous intéresse.

---

<sup>143</sup> La Direction, «Vincent Harvey disparu, que devient *Maintenant*? Éditorial», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 4.

<sup>144</sup> V. Harvey, «100e numéro de *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 9, no 100 (novembre 1970) : p. 281.



Disséminés un peu partout sur le territoire québécois, les répondants, surtout de sexe masculin, sont pour la plupart très éduqués (niveau doctoral) et oeuvrent dans le secteur public ou parapublic (l'enseignement en particulier, à titre d'étudiants ou d'enseignants)<sup>145</sup>. Les principaux bénéficiaires de l'avènement de l'État-providence et de la Révolution tranquille constituent ainsi l'essentiel du public-lecteur. Par ailleurs, le lecteur-type se recrute chez les jeunes, à savoir les moins de 42 ans<sup>146</sup>. Cela semble confirmer l'avant-gardisme de la revue susceptible de rallier la jeunesse. Les options socialiste et indépendantiste de la revue sont largement plébiscitées en effet par ce lectorat plutôt jeune<sup>147</sup>. Celui-ci, surtout parmi les plus jeunes, mais encore moins chez les plus âgés, accueille favorablement l'insistance de *Maintenant* sur les questions sociales et politiques<sup>148</sup>. En revanche, en 1969, les plus âgés souhaitent que le mensuel abandonne les questions politiques et sociales pour se concentrer sur les problèmes religieux; les plus jeunes prônent exactement le contraire<sup>149</sup>.

Cette dernière donnée nous renvoie aux allégeances religieuses du lectorat. En 1969, 85% des répondants se disent au moins chrétiens (les catégories de catholiques pratiquants, de simples catholiques et de simples chrétiens). Sur l'ensemble des répondants, 47% affirment être catholiques pratiquants; ils se recrutent surtout chez les plus de 42 ans. En revanche, 15% des répondants se disent déistes ou areligieux, des jeunes pour la plupart<sup>150</sup>. L'auteur de l'enquête de 1969, A. Charbonneau, conclut ainsi à une «laïcisation» des valeurs chez les plus jeunes lecteurs plus enclins du reste à critiquer l'Église et son mode d'exercice de l'autorité<sup>151</sup>. Va-t-

<sup>145</sup> Voir A. Charbonneau, «Résultat de notre enquête. Lecteurs, qui êtes-vous?», *Maintenant*, vol. 8, no 85 (avril 1969) : p. 122-123 et S. Carlos, «Les «mordus» de *Maintenant*. Résultats de notre enquête auprès des lecteurs», *Maintenant*, vol. 12, no 127 (juin-juillet 1973) : p. 18.

<sup>146</sup> Voir A. Charbonneau, *loc. cit.*, p. 123 et S. Carlos, *loc. cit.*, p. 18.

<sup>147</sup> Voir A. Charbonneau, *op. cit.*, p. 123-124 et S. Carlos, *op. cit.*, p. 17.

<sup>148</sup> Voir A. Charbonneau, «Résultats de notre enquête. Quand la diversité fait l'unité», *Maintenant*, vol. 8, no 88 (août-septembre 1969) : p. 204-205.

<sup>149</sup> A. Charbonneau, *loc. cit.*, p. 204-205.

<sup>150</sup> A. Charbonneau, «Résultat de notre enquête. Lecteurs, qui êtes-vous?», *Maintenant*, vol. 8, no 85 (avril 1969) : p. 123.

<sup>151</sup> A. Charbonneau, *loc. cit.*, p. 123.

on en prendre acte au niveau de l'identité chrétienne de la revue? L'enquête de 1973 menée par S. Carlos révèle des données comparables, à cela près que les lecteurs paraissent montrer un aspect un peu plus séculier qu'en 1969. Les rangs des non-chrétiens ont grossi (15% d'agreglieux pour 8% de déistes ou d'esprits «religieux»)<sup>152</sup>. Quant aux catholiques pratiquants, ils représentent désormais 36% des répondants<sup>153</sup>. Si on combine les différentes options de la revue, on constate par ailleurs que les non-chrétiens figurent parmi les répondants les plus majoritairement –quasi unanimement en fait– socialistes et indépendantistes; quoiqu'ils approuvent en large partie ces orientations idéologiques, les catholiques pratiquants sont ceux qui affichent le plus de réserve à leur égard<sup>154</sup>. Il n'y a donc pas une parfaite convergence entre les différents axes indépendantiste, socialiste et chrétien de la revue. Dans ses conclusions de juin-juillet 1973, S. Carlos conclut que les lecteurs les plus assidus de *Maintenant* ne tiennent pas à ce que les différentes options convergent. Dès lors, l'équipe doit se questionner sur la «connotation religieuse» de la revue<sup>155</sup>.

La nouvelle directrice se prononce sur cette question dans l'éditorial du même numéro de juin-juillet 1973. Elle conclut que les préoccupations et les attentes des lecteurs se situent désormais au niveau politique et social. Les animateurs de la revue eux-mêmes ont cheminé :

Ce qui demeure significatif pour les membres de l'équipe qu'intéresse particulièrement la continuité d'une réflexion chrétienne à l'intérieur de *Maintenant*, c'est que l'option de foi constitue de moins en moins une source de clivages dans l'ordre des autres engagements mais que source et signification profonde de ces derniers, elle convie désormais à tous les réseaux de fraternité et à tous les lieux d'intervention<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> S. Carlos, *loc. cit.*, p. 19-20.

<sup>153</sup> S. Carlos, *loc. cit.*, p. 19-20.

<sup>154</sup> S. Carlos, *loc. cit.*, p. 19-20.

<sup>155</sup> S. Carlos, *loc. cit.*, p. 20.

<sup>156</sup> H. Pelletier-Baillargeon, «*Maintenant 73 : la sincérité du provisoire*», *Maintenant*, vol. 12, no 127 (juin-juillet 1973) : p. 5-6.

Le chrétien ne se replie plus ainsi sur sa singularité et son identité, mais se joint fraternellement à d'autres dans ses projets. Car l'appartenance chrétienne cesse d'être une source de «clivages» alors qu'auparavant, une ligne de démarcation sépare les catholiques des non-catholiques. Il faut dire qu'à cet égard, les résolutions prises au sortir de l'affaire Bradet en 1965 avaient déjà constitué un précédent. Sur cette base, l'équipe avait pu désormais être mixte sur le plan des options métaphysiques. S. Carlos, P. Vadeboncoeur et R. Boily, tous incroyants, nous a appris H. Pelletier-Baillargeon, ne siègent-ils pas au sein du comité de rédaction?

La conséquence de ces préoccupations nouvelles du lectorat et de cette mixité doit tenir, toujours selon la directrice, dans cette résolution : *Maintenant* doit cesser d'être une «institution» chrétienne, d'être chrétienne au plan des structures, ce qu'elle avait toujours été, malgré la rupture avec l'Ordre dominicain. H. Pelletier-Baillargeon écrit ainsi :

S'il se poursuit donc, et c'est là bien sûr notre projet, un certain type d'engagement de foi à l'intérieur des axes de réflexion de *Maintenant*, celui-ci désormais sera davantage le fait de personnes que celui des structures. La transformation de ces dernières, en effet, a subi l'évolution vers le pluralisme que, dans d'autres domaines, une foule d'autres institutions et organismes québécois ont subi ces dernières années. Cette évolution nous apparaît normale et gage de fraternité plus étendue avec tous les Québécois<sup>157</sup>.

Le particularisme chrétien doit céder la place à la collaboration avec les non-chrétiens, plus encore, à des liens de solidarité et de fraternité avec eux, qui se trouvent être aussi des membres de la nation québécoise, nouvelle source de ralliement et d'appartenance. L'apport chrétien va désormais se manifester dans une structure séculière ou commune.

*Maintenant* va pendant fort peu de temps vivre selon ce nouveau régime. Une dizaine de mois plus tard, en décembre 1974, elle disparaît. Les difficultés financières étaient chroniques si bien qu'en octobre 1973, la directrice fait un appel aux lecteurs pour qu'ils soutiennent la

---

<sup>157</sup> H. Pelletier-Baillargeon, *loc. cit.*, p. 5-6.

revue. Les déficits qu'accumulait *Maintenant* annuellement n'étaient pas couverts en entier par P. Péladeau qui ne versait que 10 000 dollars par an. Ces versements n'empêchent pas la revue d'avoir accumulé en octobre 1973 5 000 dollars de déficit. On cherche alors à l'éliminer; le soutien de ce patron de presse ne sera plus suffisant pour assurer la survie de *Maintenant*. On incite ainsi les lecteurs à s'abonner, à convaincre des non-lecteurs à se procurer la revue; on fait un appel auprès des annonceurs qui la désertaient jusque-là. On vise le doublement du nombre des abonnés qui s'élève à dix mille de façon à atteindre la rentabilité<sup>158</sup>. *Maintenant*, il faut ajouter, vivait pauvrement pour ainsi dire puisqu'elle ne rémunérait pas ou presque pas –symboliquement– ses collaborateurs<sup>159</sup>. Tout reposait sur le bénévolat. Finalement, à l'automne 1974, P. Péladeau annonce son intention de cesser les versements. Cela porte un coup fatal à la revue. Mais, si elle a perdu sa revue, l'équipe ne disparaît pas pour autant. Elle se réunit pendant quelque temps et fort irrégulièrement pour rédiger *Les Cahiers Maintenant*, qui sont encartés dans un quotidien indépendantiste éphémère, *Le Jour*.

#### 1.4 Conclusion

D'un premier coup d'œil, on serait enclin à croire que *Maintenant* n'a pas été vraiment libre avant la rupture des liens avec l'Ordre. Elle devait, pourrions-nous penser, céder aux pressions des autorités religieuses dont elle devait être le porte-parole. C'est là une vue inexacte, comme nous l'avons vu. Car la publication dominicaine bénéficie d'une grande marge de manœuvre éditoriale, malgré ses liens institutionnels avec la communauté, ce qui en fait toute la singularité par rapport aux autres revues religieuses. Aussi a-t-elle pu de janvier 1962 à décembre 1968 exprimer des positions qui s'écartaient parfois de la stricte orthodoxie romaine. Ses idées en matière de régulation des naissances ont valu à son directeur-fondateur d'être destitué en juillet 1965. La revue a pu même prendre ses libertés vis-à-vis de l'Ordre dominicain lui-même. L'appui donné au N.P.D. en vue des élections fédérales de juin 1968 a

---

<sup>158</sup> H. Pelletier-Baillargeon, «Appel au lecteur», *Maintenant*, vol. 12, no 129 (octobre 1973) : p. 5.

<sup>159</sup> *Ibid.*

heurté nombre de pères. En somme, même durant la période dominicaine, *Maintenant* a été libre. Trop même, puisque l'Ordre ne pouvait plus la suivre sur la voie de ses audaces politiques et a dû se résoudre à rompre. En somme, en vertu de ses structures et de son statut, la revue a pu, dès avant janvier 1969, être le lieu où s'exprimait une gauche chrétienne sûre d'elle-même au Québec. Ses idées de réforme de l'Église et de la société ont rayonné de manière non négligeable puisqu'elles ont bénéficié du «sceau dominicain» jusqu'en décembre 1968. Pour envisager le monde et le catholicisme autrement, l'opinion avait grandement besoin d'une parole d'Église, d'une publication officiellement dominicaine. Tels ont été alors le rôle et l'apport décisifs de *Maintenant* qui, du sein même de l'Église, a proposé, ainsi que nous le verrons en détail dans les chapitres suivants, un christianisme ouvert aux valeurs modernes à une société québécoise habituée à un catholicisme de «repli» intransigeant. Sous la «période Bradet», la revue a constitué, par le biais de ses colloques largement médiatisés, un véritable mouvement qui a propagé au sein de la société québécoise des idées de réforme. Ne parlait-on pas en janvier 1967 de «catholiques style-*Maintenant*»?

La période qui va de janvier 1969 à décembre 1974 n'a pas mis un terme à cette liberté. Plus autonome que jamais, *Maintenant* a entrepris des réflexions théologiques sur la sécularisation et l'engagement politique des chrétiens. Mais on assiste alors à un effacement des thèmes à incidence ecclésiale et à une politisation encore plus affirmée que sous la période allant de l'automne 1965 à décembre 1968. En somme, entre la «période Bradet» et les années où *Maintenant* a été au sens fort une revue indépendante, il y a eu toute une évolution qui se résume à une forme de sécularisation (ou de politisation) des préoccupations. Sans doute faut-il y voir là l'effet d'une redéfinition du statut de *Maintenant* qui a cessé d'être une publication religieuse. L'arrivée de non-croyants au sein du comité de rédaction atténue aussi l'identité chrétienne de la revue. Les résolutions de septembre 1965 sur la collaboration au-delà des clivages religieux annonçaient déjà cette évolution. Celle-ci a atteint son terme en juin-juillet 1973, lorsque l'option chrétienne est mise au second plan sans être toutefois effacée complètement. À vrai dire, *Maintenant* applique alors à ses propres structures la vision qu'elle a des rapports entre l'Église ou le christianisme et l'institutionnel. Comme nous le verrons, *Maintenant* a rejeté la notion d'institution chrétienne, trop imprégnée de l'esprit de chrétienté, pour lui préférer l'idée d'une présence chrétienne au sein d'institutions



séculières, pluralistes et communes. Ainsi en va-t-il de *Maintenant* en juin-juillet 1973, et peut-être même avant.

## CHAPITRE II

### LA SORTIE DE LA CHRÉTIENTÉ

Durant le parcours de la revue *Maintenant*, soit de 1962 à 1974, le visage institutionnel de la société québécoise change considérablement. L'ensemble d'institutions confessionnelles qui encadraient la communauté canadienne-française, des syndicats en passant par les loisirs, les hôpitaux, les coopératives, les agences d'aide sociale et diverses associations socio-culturelles, devient pendant cette période chose du passé. L'un des grands événements de cette époque est la création d'un ministère de l'Éducation qui laïcise partiellement le système d'enseignement public. En somme, on assiste à la fin brutale et soudaine d'un régime de chrétienté vieux de plus d'un siècle au cours de cette décennie. Quelles positions –d'accueil ou de refus- adopte *Maintenant* durant cette période? Telle est la question qui nous occupe ici.

Le présent chapitre se propose de relever la ou les diverses conceptions des rapports entre l'Église et le monde ou la société que définit successivement la revue au cours de ce processus de laïcisation accélérée. En d'autres termes, il s'agira de dégager le modèle de laïcité préconisée par la publication qui, progressivement, a rejeté le cadre de la chrétienté traditionnelle. Les opinions de *Maintenant* concernant l'intégrisme, l'idée-repoussoir du laïcisme, la notion de chrétienté et d'institutions chrétiennes ainsi que les implications du concept de sécularisation, alors à la mode, seront successivement considérées dans le cadre de ce chapitre. Une attention toute spéciale sera accordée en outre à la problématique de la confessionnalité scolaire.

Des considérations d'ordre pratique pour ainsi dire doivent être prises en compte avant d'aborder le vif du sujet. Quiconque analyse la revue au regard de cette thématique se voit obligé de reconnaître que le traitement accordé à cette question change ou évolue au fil des ans. Sous la direction de H.-M. Bradet, elle défend des positions plutôt centristes ou modérées, voulant éviter à la fois les travers de l'intégrisme et du laïcisme. Une radicalisation qui prend la forme d'un véritable «sécularisme chrétien» se manifeste en revanche à partir de 1965 avec l'arrivée de V. Harvey à la barre de la publication. Celle-ci continue dans cette foulée à la mort de ce directeur. Toutefois, à partir de l'avènement de V. Harvey à la direction, la question de la laïcité retient moins l'attention de *Maintenant*, les questions sociopolitiques le préoccupant davantage. Il faut dire que le processus de laïcisation arrive alors à son terme. Eu égard à ces considérations, il convient donc d'établir une périodisation dans le traitement réservé au problème des rapports entre l'Église et la société. Aussi, l'analyse des positions de la revue à cet égard sera divisée en deux sections, soit la période durant laquelle H.-M. Bradet dirige *Maintenant* et les années qui suivent son renvoi en 1965.

## 2.1 Remarques générales et contexte de l'époque

Mais, avant d'aborder les textes de la revue, il nous reste à formuler quelques remarques générales sur le type de relations qui existe entre l'Église et l'État, entre l'Église et la société, à l'aube de la Révolution tranquille. Suivent dans cette section quelques considérations sur le contexte socio-religieux de l'époque.

Prétendre qu'avant la Révolution tranquille, la société québécoise constitue pour ainsi dire une espèce de théocratie au sein de laquelle l'Église s'assujettit l'État au point d'en faire son bras séculier constitue une conclusion beaucoup trop hâtive qui a été longtemps soutenue par la croyance populaire et même par certains observateurs. Dans un ouvrage récent, M. Milot montre que les relations entre l'Église et l'État au Québec logent à l'enseigne du régime de la

séparation dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. On ne peut en aucun cas parler d'un régime d'union de l'Église et de l'État. Ce dernier refuse d'intervenir dans le champ de la conscience et d'imposer ou de favoriser une religion parmi d'autres, les plaçant toutes sur un pied d'égalité. Mettant en sourdine ce fait, certains observateurs des années 1960 tiennent à préciser que, malgré ce régime, plusieurs mesures législatives favorisent la religion catholique au détriment des autres<sup>2</sup>. À cela, il faut répondre que l'État, même en facilitant l'effort des religions en général ou d'une religion en particulier, en les exemptant d'impôts par exemple, cesse d'imposer l'obéissance à un culte. Il y a «cessation de la coercition» en matière religieuse, pour reprendre une expression de P. L. Berger<sup>3</sup>.

Plutôt qu'un régime d'union ou une théocratie, il convient davantage de parler de l'existence d'une vaste pilier franco-catholique au Québec à l'aube de la Révolution tranquille<sup>4</sup>. Cet ensemble d'institutions confessionnelles relevant de la sphère privée couvre bon nombre d'aspects de l'existence. De la sorte, tout un univers de représentations englobantes donnant une vision cohérente de l'existence encadre les Canadiens français. Avec la Révolution

---

<sup>1</sup> Micheline Milot, *op. cit.*, p. 71-110. C'est l'Église anglicane qui est alors séparée de l'État canadien. L'anglicanisme avait remplacé le catholicisme comme religion d'État après la Conquête.

<sup>2</sup> Au début des années soixante, certains observateurs ne nient pas que le régime de séparation caractérise les relations entre l'Église et l'État au Québec et au Canada. Mais ils considèrent ce régime comme pratiquement formel puisqu'il existe beaucoup de mesures qui favorisent les cultes chrétiens et particulièrement catholique par rapport aux autres. Comme l'écrit M. Lalonde en 1961, «il est permis de se demander si, au Québec, ces principes [les principes de liberté et d'égalité de religion, ainsi que le régime de séparation] ne comportent pas tellement d'exceptions que c'est leur faire trop d'honneurs que de leur attribuer la désignation de «principe fondamental de notre politique civile» que le législateur leur accordait». Voir Marc Lalonde, «Les relations juridiques Église-État au Québec», in V. Harvey et al., *L'Église et le Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 99-100.

<sup>3</sup> Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 209. D'un pays à l'autre, où il existe régime de séparation, l'attitude de l'État vis-à-vis de la religion varie. Aux États-Unis, l'État mène à leur endroit une politique fort favorable en les exemptant d'impôts. Il «facilite leurs efforts». Dans les régimes communistes, l'État entreprenait de les éradiquer. Mais, malgré ces différences notables, ces cas ont en commun ceci : «la cessation de la coercition», c'est-à-dire que «les Églises ne peuvent plus recourir au bras politique pour appuyer leurs revendications d'obéissance». Il revient aux Églises de «s'assurer la libre adhésion de leurs clientèles respectives».

<sup>4</sup> «Un «pilier» est une structure à la fois idéologique et institutionnelle d'intégration et d'encadrement des individus de leur naissance à leur mort pour toutes les activités. Ce pilier est un système auto-suffisant comportant toutes les institutions nécessaires à la vie des gens : écoles, hôpitaux, syndicats, mutuelles, institutions financières, partis politiques, etc.». Pour la définition, voir Françoise Champion, «Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse», *Social Compass*, vol. 40, no 4 (1993) : p. 597-598. Il est à noter que l'auteure cite cette définition du pilier dans son commentaire sur la situation belge. Force est de constater qu'elle s'applique fort bien à la situation québécoise d'avant la Révolution tranquille.

tranquille et sous les coups de butoir de l'État-providence, ce vaste réseau institutionnel qui déborde le champ strictement spirituel se disloque, entraînant avec lui cet univers mental cohérent. C'est ce pilier que met à mal la Révolution tranquille et non une quelconque théocratie. Du reste, comme l'affirme K. Dobbelaere, l'existence de piliers confessionnels constitue l'indice d'un certain degré de laïcisation d'une formation sociale donnée, puisque la ou les Églises cessent de surplomber l'ensemble de la société, y compris et surtout l'État<sup>5</sup>.

Ceci dit, au Québec, ce pilier confère à l'Église en tant que groupe de pression un indéniable pouvoir social et politique au sein de la population. L'Église constitue pour les Canadiens français une institution centrale. Elle est le porte-parole de la nation, présidant à leur destinée et lui proposant des projets de société. Le Canadien français se définit comme étant obligatoirement catholique. L'institution est au coeur de l'identité de la nation. Si bien que bon nombre d'observateurs parlent d'une Église-nation concernant le type de rapports qui existent avant la Révolution tranquille entre l'institution ecclésiale et la communauté nationale canadienne-française.

Dans le contexte des années 1960, ce modèle commence à s'éroder en ce que, avec la découverte du pluralisme religieux et idéologique de la société québécoise, il exclut trop de personnes de «l'édifice de la Nation» pour paraphraser J. Hamelin<sup>6</sup>. On prend conscience du fait que les francophones du Québec ne forment plus un groupe monolithique sur le plan des convictions religieuses. Dans un article paru en 1960 dans *Cité Libre*, article qui a eu un grand retentissement, G. Pelletier en fait le constat amer : l'unanimité religieuse de jadis est devenue à l'aube de la nouvelle décennie chose du passé<sup>7</sup>. Désormais, il y a des non-

---

<sup>5</sup> Karel Dobbelaere, «Secularization : A Multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, vol. 29, no 2 (1981) : p. 66.

<sup>6</sup> Jean Hamelin, *op. cit.*, p. 230.

<sup>7</sup> «Je dirai d'abord ce qui m'attriste : c'est la rupture, déjà inscrite dans les faits de notre unité religieuse». Ou encore : «Le temps n'est pas loin, je crois, où l'unanimité religieuse canadienne-française sur des questions comme le divorce aura cessé d'exister, où , même publiquement, des positions chrétiennes fondamentales, des vérités de foi seront contestées, [...] où l'âme de notre peuple apparaîtra divisée». Pour l'auteur, la montée de l'incroyance apparaissait déjà comme un phénomène «irréversible». Voir Gérard Pelletier, «Feu l'unanimité», *Cité Libre*, vol. 11, no 30 (octobre 1960) : 8.



catholiques ainsi que des athées et des agnostiques. Pour un mouvement comme le M. L. F., ce fait du pluralisme doit amener à des réaménagements institutionnels logeant à l'enseigne de la laïcité puisque beaucoup de dispositions législatives reposent sur le postulat que la population en son entier est croyante ou chrétienne. Aussi, parmi les mesures proposées, le mouvement recommande la création d'un réseau scolaire neutre parallèle aux deux secteurs confessionnels catholique et protestant. En somme, dans le contexte idéologique des années 1960, les liens entre la nation et l'Église sont désormais rompus. On va envisager à l'avenir la nation canadienne-française en des termes séculiers.

Outre cette découverte du pluralisme, ce qui caractérise la période de la Révolution tranquille est l'absence d'un conflit idéologique d'envergure opposant les partisans de la laïcisation et l'Église. Il n'y a pas de «guerre religieuse». Certes, il y a eu parfois des étincelles, mais non, comme l'indiquent J.-P. Warren et E.-M. Meunier «une opposition en bloc à la laïcisation et à la déconfessionnalisation»<sup>8</sup>. L'une des raisons de cet irénisme relatif réside dans le fait que les partisans de ces changements se recrutent parmi des catholiques progressistes - «personnalistes» selon les mêmes auteurs- qui veulent au nom même de l'Évangile rompre avec le cléricalisme. Ils soutiennent par exemple la constitution d'un État-providence québécois. De la sorte, la sortie du cléricalisme s'opère paradoxalement à partir d'un cadre religieux. Ainsi, les éléments laïcistes qu'on retrouve parmi certains membres du M. L. F. ne font pas face à un bloc catholique unanimement hostile aux réformes. Pour E.-M. Meunier et J.-P. Warren, ce courant catholique personnaliste est grandement influent à l'époque puisqu'il domine des institutions comme les médias, les syndicats, les commissions royales d'enquête et les facultés universitaires des sciences sociales<sup>9</sup>.

Par ailleurs, le modèle de laïcité proposé par ces catholiques personnalistes et qui est retenu au demeurant par la Révolution tranquille loge à l'enseigne du pluralisme dont on parle tant à l'époque. Comme l'indique J.-P. Warren et E.-Meunier, ils opposent à un État qui soit laïc

---

<sup>8</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, «L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille», *Société*, nos 20-21 (été 1999) : p. 431.

<sup>9</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *loc. cit.*, p. 386.

par nature, voire antireligieux, un État neutre qui met toutes les options religieuses ou incroyantes sur un même pied d'égalité et n'en favorise aucune au détriment des autres<sup>10</sup>. Nous pourrions en conclure que la laïcité française du type de la IIIe République sert de modèle-repoussoir pour ces acteurs de l'époque. Il s'agira plus loin de déterminer si le modèle de laïcité retenu par *Maintenant* correspond à l'esprit général de la Révolution tranquille tel que conçu par les deux auteurs précités.

## 2.2 Les relations Église-Société sous la direction de H.-M. Bradet.

Dans la présente section, nous verrons trois sujets. Dans un premier temps, il s'agira de dégager le modèle de laïcité défendu par la revue. Celle-ci se méfie du laïcisme, sorte de laïcité à la française, qui sépare radicalement l'Église de l'État au point de refuser toute reconnaissance ou collaboration. Par la suite, nous dégagerons les positions de la revue concernant la question scolaire. Une attention spéciale sera accordée à la discussion entourant le Bill 60. Enfin, nous considérerons les opinions de la revue concernant la problématique de l'institution chrétienne et l'idée de chrétienté.

### 2.2.1 Le modèle de laïcité proposé : ni intégrisme, ni laïcisme

Au chapitre des relations entre l'Église et le monde, il est deux extrêmes que la revue, sous la direction de H.-M. Bradet, renvoie dos à dos, à savoir l'intégrisme ou le cléricalisme, d'une part, et le laïcisme, d'autre part. En cela, elle tient une position centriste. H.-M. Bradet préconise une espèce de synthèse entre la tradition et le progrès, entre les valeurs du passé et celles de l'innovation :

Victor Hugo [...] disait : «La France sera sauvée le jour où les vieux regarderont en avant et les jeunes en arrière». Appliquée à nos deux familles psychologiques qu'on

---

<sup>10</sup> E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *loc. cit.*, p. 431-432.

désigne habituellement en ces termes : traditionalistes et novateurs, conservateurs et libéraux, intégristes et gauchistes, cette pensée signifie que le passé compte et l'avenir également<sup>11</sup>.

En écartant deux extrêmes, l'un tourné vers le passé et l'autre vers le changement à tout prix, le directeur se prononce en faveur d'une évolution sans rupture. En se posant au centre, il récuse toute espèce de «guerre religieuse», conflit que réussit à éviter la Révolution tranquille comme on sait.

Mais il reste que la revue se positionne en faveur d'un changement, certes modéré, comme en fait foi son hostilité et son opposition à ceux qu'elle qualifie d'intégristes. Elle cite notamment parmi ces derniers le groupe Via-Veritas-Vita, F.-A. Angers de l'Action nationale qui dénonce «l'entreprise de démolition» à laquelle se livre selon lui *Maintenant* ainsi que le quotidien catholique québécois *L'Action* (anciennement *L'Action catholique*). Par intégrisme, la publication dominicaine entend une attitude religieuse qui refuse toute adaptation de la doctrine aux nouvelles réalités qui se présentent. Ainsi que l'écrit le directeur, «la psychologie intégriste, aux antipodes de la nôtre, semble allergique à *Maintenant* comme revue, aussi à «Maintenant» comme adverbe»<sup>12</sup>. Les intégristes mènent un combat d'arrière-garde, tiennent à préserver l'intégrité de foi (d'où son nom) et deviennent méfiants envers ceux qui ne partagent pas son intransigeance. Selon H.-M. Bradet,

Le trait le plus marquant de cette famille psychologique consiste sans doute dans la nostalgie du passé, dans sa volonté d'en maintenir les modes de pensée et les formes d'organisation, comme d'essentielles sécurités. En conséquence, empêchons l'évolution du monde, entravons-le ou diminuons-en les ravages, non pas évidemment en s'y adaptant, mais par une radicale opposition<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Henri-Marie Bradet, «Sommes-nous engagés?», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 158.

<sup>12</sup> H.-M. Bradet, «Vraies et fausses sécurités», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 255.

<sup>13</sup> H.-M. Bradet, *loc. cit.*, p. 255.

C'est donc dire que par intégrisme, on entend une attitude générale faite de traditionalisme et de refus du changement. Mais, pour notre propos, elle implique aussi une vision des rapports entre l'Église et de la société empreinte de triomphalisme et de cléricalisme. Ainsi, un collaborateur de *Maintenant* dénonce «l'intégrisme outrancier» :

La revue continue de s'opposer, activement, violemment s'il le faut, et malgré leur panique hystérique, à des manœuvres qui seraient néfastes : le supercléricalisme, la confusion du temporel et du spirituel, la stagnation définitive des institutions, la confessionnalité universelle et l'anesthésie du sens critique<sup>14</sup>.

De son côté, Jacques Girard, rédacteur en chef du *Quartier Latin*, qui collabore à quelques reprises à la revue, se veut plus incisif et plus précis en même temps dans sa définition de l'attitude intégriste : «Celui qui n'admet pas que l'Église doit se retirer des secteurs où elle fut jadis appelée à jouer, en raison de circonstances historiques, un rôle supplétif, celui qui n'admet pas que la collusion de l'Église et de l'État se fait toujours au détriment de l'Église et au mépris des règles d'une saine administration, celui qui n'admet pas qu'à force de vouloir structurer le catholicisme, on en oublie les principes vitaux, celui-là est un intégriste»<sup>15</sup>. Pour cet auteur, l'action des intégristes menace le prestige de l'Église.

L'intégrisme a pour implication une volonté cléricale de régenter le temporel; en cela, il s'identifie au cléricalisme contre lequel, on l'a vu, le périodique s'oppose. En conséquence, celui-ci peut se montrer indulgent parfois à l'égard de l'anticléricalisme. Selon H.-M. Bradet,

Sans conférer à l'anticléricalisme des titres de noblesse et sans l'excuser de ses nombreux méfaits, nous croyons qu'il existe un anticléricalisme capable d'être sain et de produire de bons résultats. En tout cas, nous estimons qu'il n'est guère plus néfaste que le cléricalisme qui lui donne naissance et contre lequel il est en réaction.

---

<sup>14</sup> -«Diagnostic en vrac», *Maintenant*, vol. 2, no 13 (janvier 1963): p. 22.

<sup>15</sup> Jacques Girard, «L'intégrisme des laïcs», *Maintenant*, vol. 2, no 15 (mars 1963) : p. 90. Associer le catholicisme à des «structures», cela signifie, pour l'auteur, l'inscrire dans des institutions. Selon J. Girard, l'institutionnalisation à tout prix du catholicisme risque de dévitaliser la foi en faisant oublier qu'elle est avant tout une réalité intérieure.

[...] En fait, sinon en droit, partout et toujours, l'anticléricalisme est un produit, et comme une conséquence inéluctable du cléricalisme<sup>16</sup>.

L'anticléricalisme est nécessaire dans la mesure où il dénonce les excès du cléricalisme. Par cette affirmation, la revue réhabilite pour ainsi dire l'anticléricalisme. Il convient de noter que cette dénonciation du cléricalisme n'est guère originale : *Cité Libre* avait fait de même dans l'après-guerre, invoquant l'Évangile.

Une autre façon de se dissocier de l'intégrisme consiste à marquer la transcendance du christianisme par rapport aux diverses civilisations ayant vu le jour historiquement. Paul-A. Liégé, dominicain de nationalité française, cite en 1962 les propos du pape Pie XII tenus en 1955.

L'Église a conscience d'avoir reçu sa mission et sa tâche pour tous les temps à venir, pour tous les hommes et par conséquent de n'être liée à aucune culture ni civilisation déterminée. La culture du Moyen-Âge elle-même, on ne peut la caractériser comme la culture catholique. [...] L'Église catholique ne s'identifie d'ailleurs avec aucune civilisation, mais elle est disposée à faire alliance avec chacune<sup>17</sup>.

Mais, par ailleurs, est-ce que l'Église voit d'un meilleur oeil certaines civilisations plutôt que d'autres? Comme l'explique Paul-A. Liégé,

C'est difficile à dire. On peut toutefois avancer que l'Église se retrouve de plus en plus d'accord avec des faits de civilisation qui auront le souci de donner à l'homme une conscience plus vive de sa liberté, de sa responsabilité historique, de sa solidarité avec d'autres hommes<sup>18</sup>.

En outre, on ne lie plus nécessairement le christianisme avec une théocratie sacrale de type médiéval. Nous en voulons pour preuve ce passage : «Peut-être bien que des civilisations

---

<sup>16</sup> H.-M. Bradet, «L'anticléricalisme, un malheur?», *Maintenant*, vol. 3, no 29 (mai 1964) : p. 146.

<sup>17</sup> P.-A. Liégé, «L'Église et les civilisations», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962) : p. 49.

<sup>18</sup> *Ibid.*



désacralisées et neutres, comme sont la plupart des civilisations modernes, seront finalement plus aptes au dialogue avec l'Église qu'on ne le pensait naguère<sup>19</sup>. Plus loin, le même auteur dénonçait les civilisations sacrales pour leur nationalisme religieux et leur propension à lier la religion à la théocratie et au cléricalisme<sup>20</sup>. D'autre part, plutôt que de régenter les civilisations ou de conclure une espèce de contrat avec elles, le christianisme doit se donner pour mission de toutes les animer de l'intérieur par sa présence<sup>21</sup>. Au total, la revue par le biais de cette collaboration libère des perspectives d'avenir et permet d'envisager une collaboration entre le christianisme et les civilisations profanes modernes pour peu qu'elles ne soient pas clairement athées.

Cela nous amène à analyser les positions de *Maintenant* concernant l'extrême opposé de l'intégrisme, à savoir le laïcisme, considéré lui aussi comme un danger qu'il faut éviter. Nous ne retrouvons pas cependant une définition explicite de ce concept dans les colonnes de la revue. Mais il est loisible de la considérer comme une laïcité intolérante à l'égard du fait religieux. Citons pour argument ce passage d'un éditorial de H.-M. Bradet au sujet de l'anticléricalisme :

Dans une société comme la nôtre où l'Église a rempli de magnifiques tâches de suppléance, l'anticléricalisme d'allure sociologique est le plus répandu. L'homme actuel de chez nous veut se soustraire à l'influence du clergé et à tout ce qui reste d'une certaine chrétienté. Si un tel refus se limitait à revendiquer la distinction des domaines religieux et profane, cette réaction serait saine. Il arrive hélas! que nos contemporains passent d'une distinction à une séparation, voire à une indépendance totale : on affiche une neutralité qui recouvre souvent une volonté de fermeture au sacré, en sorte que cet anticléricalisme devient nettement de l'antireligion. Toute intervention de l'Église en matière temporelle est aussitôt interprétée comme une

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

ingérence abusive. Le Pape dénonçait en mars dernier cet anticléricalisme qui se manifeste en Italie comme «l'avant-garde du laïcisme et de la négation du Christ»<sup>22</sup>.

Le terme de laïcisme apparaît à la toute fin comme nous pouvons le constater. Il semble résumer à lui seul tout le développement qui précède. En somme le laïcisme constitue une propension à réduire le religieux au cultuel, à le privatiser et à lui interdire tout prolongement hors de la sphère proprement religieuse. Par là, le laïciste affiche son hostilité à l'égard de la religion; il est antireligieux. Il semble même nourrir l'espoir de l'éradiquer du corps social. Pour le directeur de la revue, distinguer n'équivaut pas à séparer; le catholicisme se doit d'avoir quelque influence ou prolongement hors de la sacristie. Sans trop solliciter la pensée du directeur, nous pourrions dire que, de son côté, un État laïciste est celui qui repose sur une séparation radicale de l'Église et de l'État au point que ce dernier refuse de reconnaître les cultes et d'envisager de prendre des mesures susceptibles d'en tenir compte. En tenant ce genre de propos, il ne verse pas dans un conservatisme contraire à l'esprit conciliaire qui souffle à l'époque. En effet, dans la constitution pastorale, *L'Église dans le monde de ce temps* (*Gaudium et Spes*), le Concile Vatican II rejette aussi cette idée de la séparation; l'autonomie des réalités terrestres ne va pas jusqu'à décréter l'indépendance par rapport à l'univers religieux<sup>23</sup>.

Mais, demanderions-nous, qui est suspect de laïcisme dans la société québécoise aux yeux des animateurs de la publication dominicaine? Le M. L. F. sombre-t-il dans ce travers? Tout ne s'avère pas si simple. Jamais, en effet, le terme n'est accolé comme tel au mouvement. Mais on suspecte certains membres de verser dans l'anticléricalisme voire dans des attitudes antireligieuses, ce que produit du reste le laïcisme selon H.-M. Bradet. Certes, D. Duval, collaborateur de *Maintenant*, sait gré au mouvement d'afficher un ton officiel modéré et

---

<sup>22</sup> H.-M. Bradet, «L'anticléricalisme, un malheur?», *Maintenant*, vol. 3, no 29 (mai 1964) : p. 148.

<sup>23</sup> Paul Valadier, *L'Église en procès : Catholicisme et société moderne*, Paris, Flammarion, Coll. «Champs», no 199, 1989, p. 27. Assez étrangement, le terme de sécularisation n'est pas mentionné dans *Gaudium et Spes*.

tolérant, en plus de refuser la laïcisation intégrale des écoles publiques<sup>24</sup>. Au demeurant, plusieurs chrétiens se sont joints au mouvement dans le dessein de lutter contre un cléricalisme «anachronique» et de veiller à la «normalisation des situations»<sup>25</sup>; c'est là admettre le bien-fondé de la mission du mouvement. Mais, eu égard au ton acerbe et antireligieux de certains membres à l'égard desquels le M. L. F. tarde, malheureusement au dire de l'auteur, à se désolidariser officiellement, l'auteur se demande si ces chrétiens ne servent pas plutôt de paravent ou de caution au mouvement.

Car ce dernier envoie des signaux contradictoires : d'un côté, il y a un ton officiel qui se caractérise par sa modération et sa tolérance tandis que de l'autre, des membres font des déclarations intempestives. Par exemple, Marcel Rioux, professeur à l'Université de Montréal, se montre favorable à la laïcisation intégrale du système scolaire, laissant entendre que les écoles confessionnelles devaient être privées et soumises aux normes pédagogiques de l'État<sup>26</sup>. Ainsi, toutes les craintes concernant le mouvement sont justifiées. D. Duval cite et endosse un article d'A. Kolnai paru dans *Cité Libre* dans lequel il voit d'un mauvais oeil que des chrétiens puissent collaborer avec des gens d'esprit antichrétien qui, réussissant pendant quelque temps à se faire passer pour des champions de la liberté, n'attendent que le moment où ils pourraient persécuter l'Église «par les moyens du pouvoir public et la pression sociale organisée d'en haut»<sup>27</sup>. Pour D. Duval, l'apport du M. L. F. est ambigu, luttant pour une cause juste mais comportant des éléments antireligieux bruyants.

Ainsi donc, *Maintenant* refuse à la fois le cléricalisme par lequel le clergé régent le temporel et le laïcisme qui milite en faveur d'une laïcité intégrale et intolérante, ce qui laisse un vaste espace entre les deux extrêmes. Par conséquent, nous devons nous demander où se situe

---

<sup>24</sup> Denis Duval, «Le Mouvement laïque... incompris?», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 244 et 245.

<sup>25</sup> Denis Duval, *loc. cit.*, p. 244.

<sup>26</sup> Denis Duval, *loc. cit.*, p. 245.

<sup>27</sup> Denis Duval, *loc. cit.*, p. 244. L'article cité provient du numéro d'avril 1961 de *Cité Libre*.

positivement la revue au chapitre des relations entre l'Église et la société, entre l'Église et l'État. Un article de Jacques Croteau publié en septembre 1962, soit au tout début de l'existence de la revue, nous permettra de répondre à cette question. Ce texte est coiffé d'un titre fort évocateur et qui contient tout un programme : «les exigences laïques du pluralisme»<sup>28</sup>. Pour en résumer à gros trait la teneur, disons que cet article affirme la nécessaire laïcité de l'État, laïcité qui ne saurait toutefois se confondre au laïcisme.

L'auteur commence par y faire la distinction entre deux façons d'envisager le pluralisme. Utilisant une terminologie qui rappelle les anathèmes de l'Église préconciliaire sur les maux issus de la civilisation moderne, J. Croteau soutient que d'un côté, il est un pluralisme contestable qui tient du «libéralisme sectaire», de «l'indifférentisme naturaliste du XVIIIe et du XIXe siècle»<sup>29</sup>. Cette façon de concevoir le pluralisme repose sur un relativisme et un scepticisme qui justifie la pluralité des diverses visions du monde. La quête de la vérité est considérée comme non importante : dès lors, les hommes peuvent afficher leur liberté à l'égard du vrai. De son côté, sans disqualifier ce nécessaire cheminement vers la vérité, le pluralisme personnaliste, qui emporte l'adhésion de l'auteur, respecte la diversité non parce qu'il juge l'intelligence incapable d'accéder à la vérité, mais parce que l'imposition de la vérité sous la contrainte «travaille à la longue contre la vérité»<sup>30</sup>. Aussi faut-il reconnaître la liberté intérieure de l'acte de croire.

Sur cette façon d'envisager la réalité du pluralisme, J. Croteau affirme :

---

<sup>28</sup> Jacques Croteau, «Les exigences laïques du pluralisme», *Maintenant*, vol. 1, no 9 (septembre 1962) : 288-291.

<sup>29</sup> Jacques Croteau, *loc. cit.*, p. 289. Cette conception va être au cœur de la déclaration conciliaire sur la Liberté religieuse (*Dignitatis Humanae*) adoptée en décembre 1965. L'Église ne dit pas que la Liberté religieuse est permise parce que la vérité est inconnaissable, -elle est au contraire connue et c'est l'Évangile. L'homme ne doit jamais cesser de la chercher. Seulement, il ne faut pas imposer la vérité par égard pour la personne et la Liberté intérieure de l'acte de croire. Voir Vatican II, *Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 2000, p.591-605. Par cette déclaration, l'Église catholique rompt avec la position des papes du XIXe siècle pour lesquels seule la vérité avait des droits et l'erreur aucun.

<sup>30</sup> Jacques Croteau, *loc. cit.*, p. 289.

Un corollaire important en découle immédiatement du point de vue de l'organisation temporelle de la cité. L'unité politique ne repose plus sur l'unité religieuse. Il n'est plus exigé de professer la foi chrétienne pour être citoyen de plein droit. Seul le titre de personne y suffit<sup>31</sup>.

De telles conclusions se traduisent sur le plan juridique par le principe de la laïcité de l'État. Ce principe «affirme en premier lieu la souveraine autonomie de l'État au temporel [...], en second lieu, la non-compétence de l'État dans le sanctuaire intime des consciences, laquelle se présente comme un corollaire de la liberté de l'acte de foi»<sup>32</sup>. L'État doit donc afficher sa neutralité à l'égard des diverses croyances afin de ne pas attenter aux consciences.

J. Croteau conteste par ailleurs l'idée que l'application du principe de laïcité dépend du nombre de non-chrétiens au sein d'une société. Ainsi, il va jusqu'à contester l'argument de certains à l'époque voulant que la prépondérance catholique au sein de la population est de nature à ne pas donner un caractère d'urgence aux revendications des partisans de la laïcité<sup>33</sup>. La laïcité repose, selon lui, moins sur la pluralité des options religieuses au sein d'une société que sur la nécessité de ne pas attenter à la conscience des personnes, quel que soit le nombre d'agnostiques :

Le principe de la laïcité n'a rien à faire avec la quantité. Il ne dépend pas de la statistique, mais [...] d'une saine conception de la personne [...]. Autant dire que la reconnaissance civile de la liberté religieuse n'est pas inversement proportionnelle au nombre de chrétiens ni en raison directe de la division religieuse. Elle est fondée en nature et non sur des contingences historiques<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Dans *L'Action* du 1er mars 1963, Lorenzo Paré écrit : «Dans quel but ce tintamarre autour de 6 000 athées et agnostiques au sein d'une population chrétienne de cinq millions, alors que les droits à la dissidence sont reconnus au Québec qui n'a jamais dénié les rectifications nécessaires à l'exercice de ces droits?». Ce passage est cité par P.-J.-G Vennat, «Quels drôles de catholiques vous faites!», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 275.

<sup>34</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 289.



Seulement, la multiplicité des options religieuses «n'a servi que de catalyseur dans le développement nouveau des principes traditionnels comme la distinction entre le temporel et le spirituel d'une part et la liberté de l'acte de croire d'autre part»<sup>35</sup>. En somme, c'est moins le pluralisme que l'inviolabilité de la personne qui implique la laïcité.

Mais la laïcité que défend J. Croteau ne se confond pas avec n'importe quelle laïcité. Il revendiquait une «laïcité ouverte» par laquelle l'État se refuse d'être orienté sur le plan idéologique :

Tandis que le pluralisme, première manière [le pluralisme personnaliste], ne voit dans la division religieuse qu'un motif additionnel de s'adonner au plus tôt à l'élaboration d'une doctrine raisonnable sur la coexistence politique, le pluralisme, seconde manière [le pluralisme libéral] y découvre un prétexte pour une conception rationaliste ou totalitaire du politique. Puisque toutes les vérités se valent, pense-t-il, autant faire prévaloir la sienne. Ayant donc pris au départ des libertés vis-à-vis de la vérité, il ne se fera pas faute d'en prendre dans la suite à l'endroit des personnes. Aussi, la laïcité qui en découle renvoie-t-elle d'elle-même une image trompeuse. Elle ne représente plus seulement l'expression juridique de la liberté religieuse, mais elle reflète crûment toute une métaphysique. Car il y a métaphysique toutes les fois qu'un système quelconque prétend se prononcer sur l'ensemble du réel, et plus concrètement sur le sens ultime de l'existence humaine. Le pluralisme libéral s'engage manifestement dans cette direction. L'État qui s'y appuie proclame la primauté du politique sur toute autre valeur refusant du même souffle d'admettre l'émergence de la personne au-dessus de la cité temporelle. Puis, dans la même veine, il va jusqu'à imposer aux consciences sa conception naturaliste et même athée de l'existence. En un mot, il se constitue le milieu du salut pour l'homme, fait de la raison d'État la règle ultime de la morale, du politique un absolu religieux»<sup>36</sup>.

Ce long extrait de son article est fort évocateur d'une laïcité du style de la III<sup>e</sup> République française par laquelle l'État, au nom de l'impartialité à l'égard de toutes les religions, y allait

---

<sup>35</sup> Il s'agit de «principes traditionnels» dans la mesure où la distinction entre le temporel et le spirituel découle de l'Évangile. Voir J. Croteau, *loc. cit.*, p. 288-289.

<sup>36</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 290.

d'une profession de foi rationaliste, notamment, dans les écoles publiques, par exemple<sup>37</sup>. Selon J. Croteau, une telle laïcité viole les consciences. Il écrit ainsi :

Car la laïcité trouve son sens en même temps que ses limites dans le respect de tout un ordre intangible de valeurs sur lequel la société n'a confié à l'État aucun pouvoir direct. La seule chose qu'un peuple libre lui ait transmis à cet égard, c'est de veiller sur cet ordre, soit pour le protéger, soit pour le promouvoir en lui assurant toutes les conditions nécessaires à son épanouissement<sup>38</sup>.

Cette «laïcité ouverte» que défend l'auteur se révèle véritablement neutre, mettant toutes les visions du monde, religieuses ou non, sur un même pied d'égalité et sans en privilégier ou en favoriser aucune :

Il [le pluralisme personnaliste] voit dans la laïcité de l'État une valeur positive, basée sur l'autonomie du temporel et la liberté de l'acte de foi. Par contre, il se garde de la transformer pour les mêmes raisons en une arme de combat en faveur du laïcisme<sup>39</sup>.

Laïcité et laïcisme ne doivent pas être confondus.

Mais quelles sont les implications institutionnelles de cette «laïcité ouverte»? Bien qu'il considère possible voire profitable une collaboration entre chrétiens et agnostiques au sein de mêmes organisations politiques, l'auteur rejette l'argument voulant que la laïcité implique des écoles publiques laïques pour tous. Conséquent avec sa pensée, il se prononce en faveur d'un pluralisme institutionnel mieux à même de cadrer avec les sensibilités des diverses «familles spirituelles» composant la nation. D'ailleurs, l'école laïque pour tous repose sur le «vieux» postulat du libéralisme selon lequel la société se composait d'une «poussière

---

<sup>37</sup> Pour un rapide aperçu de la laïcité française de la III<sup>e</sup> République, voir Philippe Portier, «Les mutations de la laïcité française : une approche cognitive», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, no 3 (printemps 2005) : 30-33.

<sup>38</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 290.

<sup>39</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 291. L'État du «pluralisme libéral» qu'il vient de décrire s'inscrit dans le droit fil du laïcisme en imposant une conception non-religieuse voire athée de la vie.

d'individus» détachés de leur communauté d'appartenance<sup>40</sup>. Ainsi, la possibilité d'un enseignement confessionnel parallèlement à un enseignement non confessionnel pour ceux qui le désirent ne contrevient pas –au contraire– au principe de laïcité tel que conçu par l'auteur qui met l'accent sur la liberté de conscience. Ce type de laïcité, au moins sur le plan scolaire, s'accompagne d'un certain communautarisme. On permet l'existence de plusieurs «piliers» scolaires, ce qui est tout à fait conforme à l'esprit de l'époque, le M. L. F., à l'exception de certains de ses membres radicaux, n'allant pas jusqu'à revendiquer une école laïque commune au début de la décennie 1960<sup>41</sup>.

Cette laïcité marquée au coin du pluralisme est au coeur de deux autres collaborations à la revue qui réagissent négativement aux positions du M. L. F. sur la «sécularisation» des registres de l'état civil et sur l'institution d'un mariage civil obligatoire. Dans ces textes, les pratiques administratives de l'État s'ajustent aux croyances diverses des citoyens de sorte que personne n'est lésée dans sa conscience. On préconise des registres confessionnels pour les croyants et non confessionnels pour les agnostiques; de même, on laisse la possibilité à ces derniers de se marier civilement tout en permettant aux chrétiens de le faire religieusement sans passer par une cérémonie civile au préalable.

En ce qui concerne l'état civil, G. Poisson reconnaît que son caractère exclusivement confessionnel «comporte certainement quelques embêtements et risque de produire la confusion des deux ordres [spirituel et temporel]»<sup>42</sup>. Mais, au lieu de songer comme le propose le mouvement à une laïcisation intégrale de l'état civil, l'auteur préfère la coexistence de deux types de registres, l'un confessionnel pour les croyants et un autre non

---

<sup>40</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 290. Il est assez remarquable que l'auteur ne s'attarde pas à évoquer la nécessité ou la justesse de certaines mesures proposées par le M. L. F. qui découlent du principe de la laïcité, comme la possibilité pour les agnostiques de se marier civilement.

<sup>41</sup> Sur un réseau neutre parallèle aux autres secteurs confessionnels, voir entre autres, Jacques Mackay et al., *L'école laïque*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, p. 20. En 1966, on semble réclamer une école laïque commune. Voir Jacques Godbout, *Le mouvement du 8 avril*, Ottawa, M. L. F., Coll. «Mlf», no 1, 1966, p. 7

<sup>42</sup> Guy Poisson, «Confessionnalité ou Liberté?», *Maintenant*, vol. 2, no 13 (janvier 1963) : p. 19.

confessionnel pour les agnostiques<sup>43</sup>. L'auteur approuve le principe que la religion est affaire individuelle, principe invoqué pour justifier la laïcisation intégrale, seulement s'il implique que l'État ne dispose pas du droit d'imposer telle ou telle croyance.

Toutefois [...], devons-nous conclure qu'un État démocratique ne peut se donner des structures juridiques conformes à l'idéologie et aux croyances de la majorité des citoyens qui le composent? Au contraire, l'État peut et doit le faire, dans la mesure où ces mêmes structures respectent la liberté de l'acte de foi de chacun<sup>44</sup>.

L'État ne doit pas heurter les croyances des citoyens; la laïcisation intégrale aurait pour effet de violenter la conscience des chrétiens. Au principe d'égalité de tous les citoyens devant la loi invoqué en outre par le M. L. F., l'auteur préfère plutôt le principe de liberté. De ce dernier découle la solution d'après laquelle on permet un enregistrement confessionnel à ceux qui le désirent et un enregistrement non confessionnel à ceux qui le souhaitent. Une telle solution présente l'avantage de respecter la liberté de conscience des citoyens et de tenir compte de l'histoire du Québec. Du reste, l'auteur affirme que des pays comme l'Italie et le Venezuela ont adopté un tel système pluraliste.

En ce qui concerne l'institution d'un mariage civil obligatoire, J.-M. Parent soutient qu'une telle mesure est contraire à la liberté de conscience des croyants : «L'État respectueux de la liberté de conscience des croyants ne cherchera pas à juxtaposer au mariage religieux un mariage civil obligatoire»<sup>45</sup>. Il ne s'objecte pas à l'institution d'un mariage civil pour les non-baptisés puisqu'ils ne relèvent pas de la juridiction de l'Église; un tel raisonnement n'est pas exempt d'allusions traditionnelles aux droits de l'institution ecclésiale<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Guy Poisson, *loc. cit.*, p. 20.

<sup>44</sup> Guy Poisson, *loc. cit.*, p. 20.

<sup>45</sup> Joseph-M. Parent, «L'Église et le mariage civil», *Maintenant*, vol. 2, no 13 (janvier 1963) : p. 21.

<sup>46</sup> Dans sa défense du mariage religieux pour les chrétiens, l'auteur invoquait les droits de l'Église pour ceux qui relèvent de sa juridiction. Les attributions de l'État en ce qui concerne le mariage entre chrétiens ne concerne que «ses effets purement civils, tels que le régime de propriété dans la communauté conjugale, les droits

En somme, la revue songe à une «laïcité ouverte» ou pluraliste qui implique, en dehors de toutes formes de contrainte, une législation qui cadre avec les exigences de chaque famille spirituelle formant la nation et qui les met toutes sur un pied d'égalité. La défense d'une telle laïcité n'est pas le fait que de *Maintenant*. On la retrouve plus clairement encore dans un article de C. Taylor publié en février 1963 dans la revue *Cité Libre*.

Cet auteur constate l'existence de deux tendances au sein du M. L. F., l'une radicale et l'autre modérée et pragmatique. La première «préconise ce qu'on pourrait appeler une laïcité «intégrale», c'est-à-dire une séparation radicale de l'Église et de l'État, du spirituel et du profane qui exclut toute reconnaissance officielle ou même officieuse de la part de l'État»<sup>47</sup>. Un «État laïque-par-principe» n'est pas aux yeux de C. Taylor véritablement neutre; il est même antireligieux.

Cette approche se révèle ainsi discriminatoire selon cet auteur en ce qu'elle favorise une option aux dépens des autres. Il faut au contraire assurer l'égalité entre elles. Aussi adhère-t-il au M. L. F. parce que les agnostiques ne disposent pas d'écoles reflétant leurs convictions. Il juge aussi scandaleux qu'ils ne puissent se marier civilement. Mais, en revanche, exclure que des écoles confessionnelles soient subventionnées par les deniers publics constitue à ses yeux la même injustice que de refuser aux incroyants l'école neutre publique. Pour l'auteur, une société et un État «doivent aussi assurer l'égalité entre les options. En d'autres termes, ils doivent assurer que personne ne soit dévalorisé ou privé de droits ou des possibilités dont bénéficient les autres, à cause de ses options légitimes»<sup>48</sup>. Aussi, ajoute-t-il,

---

réci-proques de succession des époux, des parents et des enfants». J.-M. Parent, *loc. cit.*, p. 21. C'est là, dans une perspective plutôt traditionnelle, limiter les pouvoirs de l'État et revendiquer ceux de l'Église pour ses fidèles. Pour ce qui est du mariage civil lui-même, l'État ne dispose pas de toutes les coudées franches puisque, même civil, «il demeure une institution naturelle, antérieure à l'État qui n'a pas de prise sur la formation même du lien conjugal». De la sorte, l'État ne peut s'arroger le droit d'instituer le droit au divorce, même pour ceux qui se marient civilement.

<sup>47</sup> Charles Taylor, «L'État et la laïcité», *Cité Libre*, vol. 14, no 54 (février 1963) : p. 4.

<sup>48</sup> Charles Taylor, *loc. cit.*, p. 5.



La laïcité se conçoit pour moi comme un effort sans relâche pour établir la vraie liberté d'option et partant une égalité entre les options, en dehors de toute forme globale. Si l'on me réplique que ce n'est pas la laïcité mais autre chose, je suis prêt à me passer du mot. La réalité, somme toute, est plus importante<sup>49</sup>.

En somme, il est manifeste qu'il existe des convergences quant au modèle de laïcité proposé par *Maintenant* et cet article de *Cité Libre*. Nous pourrions peut-être avancer qu'il s'agit là d'une conception qui a marqué la Révolution tranquille en ce que celle-ci refuse la laïcité intégrale, pour reprendre les termes de C. Taylor, ou le laïcisme, pour paraphraser la publication dominicaine. Ces revues refusent l'avènement d'un État totalement indifférent au religieux. Elles croient à un État qui, tout en respectant la liberté d'option, reconnaît la composante chrétienne. Cette reconnaissance doit se traduire par plusieurs mesures, dont un système public d'écoles confessionnelles.

### 2.2.2 La question scolaire et le Bill 60

Comme nous l'avons déjà vu, la publication dominicaine tient à l'existence d'écoles confessionnelles publiques tout en reconnaissant le droit aux non-chrétiens, dont les agnostiques, de disposer de leur propre réseau en parallèle. Mais elle rejette l'idée d'une laïcisation intégrale du système d'enseignement public. Elle suspecte le M. L. F. de nourrir un tel dessein.

Deux articles de J.-M. Parent témoignent de cette crainte. Ainsi cet auteur critique A. Lussier qui, lors d'un congrès du M. L. F. en novembre 1961, a cité le grand médiéviste français Étienne Gilson dans sa dénonciation des effets délétères de l'école confessionnelle sur les enfants, vantant en revanche les mérites de l'école laïque<sup>50</sup>. A. Lussier a recours à un procédé qui est fort utilisé à l'époque, procédé qui consiste à se couvrir de l'autorité d'un penseur

---

<sup>49</sup> Charles Taylor, *loc.cit.*, p. 6.

<sup>50</sup> Joseph-M. Parent, «Pour ou contre l'école confessionnelle? Le témoignage de M. Étienne Gilson», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 16.

catholique de renom pour justifier des propos audacieux. A. J. Bélanger a déjà qualifié de «visa idéologique» ce type de pratique discursive<sup>51</sup>. J.-M. Parent n'a pas grand peine à démontrer que cette charge contre l'école catholique ne se retrouve nullement dans les ouvrages d'É. Gilson qui, au contraire, reproche à l'école laïque française de constituer une entreprise de déchristianisation<sup>52</sup>. D'autre part, J.-M. Parent prend à parti le message de Noël 1961 du M. L. F. qui affirme : «De plus en plus on comprend que l'école neutre, c'est-à-dire laïque au sens de non-confessionnelle [sic] est une école éminemment acceptable pour tous»<sup>53</sup>. On semblait ainsi inclure les catholiques. Or, de l'avis de J.-M. Parent, qui cite le cardinal Léger, l'Église oblige ses fidèles à fréquenter les écoles catholiques, sauf raisons graves exceptionnelles. En affirmant cela, le cardinal n'entend pas contester la liberté de conscience des non-catholiques, mais seulement assurer la vitalité de sa communauté.

Tout en refusant la laïcisation intégrale, la publication dominicaine approuve toutefois pour des raisons de «justice» et culturelles la création d'un réseau d'écoles conforme aux convictions des agnostiques en plus des secteurs confessionnels. Approuvant la solution Lacoste qui recommande la création de plusieurs commissions scolaires dont deux pour les non-catholiques, l'une anglophone, l'autre francophone, P. Saucier écrit :

Les francophones protestants, orthodoxes, juifs ou sans dénomination religieuse ont le droit inaliénable de recevoir un enseignement dans leur langue maternelle et dans le respect total de leurs convictions. Le secteur neutre s'impose de toute nécessité pour des raisons de justice et, sur le plan pratique, pour mettre fin à l'hémorragie qui dirige les francophones vers l'étude de l'autre grammaire<sup>54</sup>.

De son côté, tout en abondant dans le même sens que P. Saucier, L. O'Neill émet des réserves quant au caractère que doit avoir ce réseau d'écoles neutres. Ce dernier devra ne pas se

---

<sup>51</sup> André J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, la JEC, Cité Libre, Parti-Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 10.

<sup>52</sup> J.-M. Parent, *loc. cit.*, p. 16.

<sup>53</sup> J.-M. Parent, «Une école acceptable pour tous?», *Maintenant*, vol. 1, no 2 (février 1962) : p. 58.

<sup>54</sup> Pierre Saucier, «On s'éloigne de la féodalité», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 36.

confondre avec l'école laïque française, «longtemps hostile aux valeurs religieuses, parfois caractérisée par un anticléricalisme militant»<sup>55</sup>. Au Québec, l'école neutre devra plutôt tenir compte du milieu social ambiant marqué par le fait catholique et chrétien :

Autrement dit, dans le contexte actuel qui prévaut chez nous, une école non-confessionnelle [sic] devrait adopter une attitude positive et quasi préférentielle à l'endroit de la réalité catholique sous son aspect sociologique<sup>56</sup>.

De la sorte, on évitera des conflits entre l'élève et le milieu social. Sinon, «une école qui ne voudrait pas tenir compte de cette réalité serait forcée de se mettre sur la défensive, développerait un complexe de persécution et serait obligée d'adopter une attitude hostile aux réalités religieuses»<sup>57</sup>. Pour éviter par exemple ces travers, elle devra embaucher des enseignants catholiques qui seront inévitablement majoritaires, étant donné la composition religieuse de la province. Au total, en ne remplissant pas ces exigences, une telle école cesserait d'être non confessionnelle pour être plutôt antireligieuse.

Tel est le modèle de non-confessionnalité que propose L. O'Neill aux personnes désireuses d'implanter des écoles neutres au Québec. Mais ce même auteur ne semble pas tout à fait certain de la nécessité de créer un tel réseau puisqu'il envisage une sorte de confessionnalité «ouverte» et «moins exhibitionniste» qui pourrait satisfaire à la fois les catholiques non pratiquants ainsi que les agnostiques<sup>58</sup>. Il évoque ainsi une espèce de laïcisation partielle du secteur confessionnel qui présenterait l'avantage de constituer une solution de rechange à un secteur neutre qui risquerait de verser dans un militantisme antireligieux et d'être trop en marge de l'ambiance chrétienne de la société. Un exemple de cette confessionnalité souple est fourni par les écoles missionnaires en d'autres pays. «Des communautés enseignantes [y]

---

<sup>55</sup> Louis O'Neill, «Projet Lacoste : une solution?», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) : p. 13.

<sup>56</sup> Louis O'Neill, *loc. cit.*, p. 14.

<sup>57</sup> Louis O'Neill, *loc. cit.*, p. 14.

<sup>58</sup> Louis O'Neill, *loc. cit.*, p. 14.

dispensent un enseignement à une majorité d'élèves non-catholiques [sic], respectant en même temps les exigences de la liberté des consciences et celle du témoignage religieux»<sup>59</sup>. Il convient de noter que l'État québécois n'implantera pas d'écoles neutres et qu'il maintiendra un système confessionnel qui sera accompagné toutefois par des mesures d'exemption pour les non-chrétiens, dont les incroyants.

Nous avons vu jusqu'ici le dialogue qu'ont établi des collaborateurs de la publication dominicaine avec les positions prises par le M. L. F. au sujet de la question scolaire. Dans les débats concernant le Bill 60, la revue sera toutefois aux prises avec des catholiques conservateurs hostiles au projet de loi. C'est avec eux principalement, pour ne pas dire exclusivement, qu'elle entre en polémique durant l'été 1963, alors que le projet de loi a été retiré afin que le gouvernement entende des suggestions d'amendement. Pendant ce moment de réflexion, l'épiscopat nourrit des réserves et elle proposera des amendements au projet de loi le 29 août 1963, propositions qui seront retenues par le gouvernement Lesage. Or, la revue prend fait et cause pour le projet de loi dès septembre 1963, avant même de connaître les suggestions d'amendement de l'Assemblée des évêques du Québec.

Un article de Gérard Dion retiendra ici particulièrement notre attention. Dans ce texte, l'auteur réplique aux détracteurs du projet de loi qui logent à l'enseigne du conservatisme catholique soucieux de restreindre les attributions de l'État au nom des «droits de l'Église». Soucieux de réhabiliter l'instance étatique, il marque ses distances avec l'ecclésiologie traditionnelle qui, en matière d'éducation, distribue les droits et les devoirs entre les parents, l'Église et l'État. Suivant ce modèle, l'État ne joue qu'un rôle supplétif et ne procure que les facilités matérielles; son rôle pédagogique est pour ainsi dire nié. La direction de la revue affiche de son côté un certain scepticisme à l'égard de cette ecclésiologie mais sans rompre totalement avec elle :

Tout cela est clair [c'est-à-dire les droits et les devoirs des parents, de l'Église et de l'État]. Mais cette théorie semble bien loin de la réalité et des conjonctures actuelles.

---

<sup>59</sup> Louis O'Neill, *loc. cit.*, p. 14.

Ce sont là des principes qu'il faut appliquer à un cas concret : l'éducation au Québec et le Bill 60<sup>60</sup>.

La direction insiste sur la nécessité d'un ministère de l'Éducation, étant donné qu'il revient à l'État d'exercer un rôle dans ce secteur et d'y faire des lois. Comme elle l'écrit : «Nous n'avons jamais entendu dire que l'Église du Québec ait la prétention d'avoir un pouvoir civil législatif!»<sup>61</sup>.

De son côté, contre les prétentions des détracteurs du projet de loi qui estiment que l'Église doit disposer de plus d'attributions dans un système qui reste catholique, G. Dion affirme que le système d'enseignement est confessionnel, certes, mais qu'il est aussi public, ce qui engage le bien commun et donc l'État qui en est le gardien :

Aussi faut-il conclure que la confessionnalité du système d'éducation ne pourra d'aucune façon et en aucun cas, éliminer le rôle de l'État ni son devoir d'y prendre ses responsabilités. Or, ce devoir l'oblige à établir un système et à mettre en oeuvre son fonctionnement<sup>62</sup>.

Mais d'aucuns affirment que la confessionnalité confère des droits voire des pouvoirs à l'Église en face de l'État. L'auteur s'inscrit en faux contre cette vision cléricale des choses. Cela reviendrait à soutenir que l'État est subordonné à l'Église. Comme l'affirme l'auteur :

La théologie catholique autant que le droit constitutionnel admis chez nous comme dans tous les pays s'accordent à soutenir que l'État n'est pas subalterne à l'Église, ni au plan des institutions ni au plan de l'action. Les régimes théocratiques ne sont acceptables ni en principe, ni dans les faits. Par suite, si l'on ne veut pas verser dans la subordination de l'État à l'Église, il faudra donc que la dernière autorité dans un

---

<sup>60</sup> La Direction, «Famille, Église, État», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 260.

<sup>61</sup> La Direction, *loc. cit.*, p. 261.

<sup>62</sup> Gérard Dion, «Le Bill 60 et la confessionnalité», *Maintenant*, vol. 2, no 212 (septembre 1963) : p. 262.



système public d'enseignement, même confessionnel, reste à l'État tant lors de son établissement que dans son fonctionnement<sup>63</sup>.

L'auteur prend à parti un ultramontanisme tardif qui semble animer certains catholiques à l'orée de la décennie 1960.

Par ailleurs, l'auteur soutient que si un système confessionnel est maintenu, ce n'est pas en raison du caractère prétendument confessionnel de l'État, ce qui est rigoureusement faux. Il évoque plutôt la démocratie qui oblige l'État à donner un tel régime puisque la majorité de la population, de foi catholique, désire des écoles conformes à ses convictions. L'État, en cela, ne fait aucune concession à l'Église; il respecte seulement ses engagements démocratiques envers la population<sup>64</sup>.

Mais, d'un autre côté, l'État qui maintient la confessionnalité dans son système public doit s'assurer que tous les critères sont réunis pour que le régime mérite le qualificatif de confessionnel. C'est ici qu'intervient l'Église. Elle seule décide si les critères de la confessionnalité sont remplis. Aussi détient-elle un droit de regard sur le contenu de l'enseignement religieux qui sera dispensé dans les écoles et l'État ne dispose pas du droit de s'ingérer dans ce domaine. De plus, la confessionnalité ne se limite pas à l'enseignement religieux; elle doit se refléter dans tout l'enseignement, dans toute l'organisation de l'école qui doivent être animés d'un esprit chrétien. L'Église a un droit de regard sur tout cela. Lui nier ce droit équivaldrait à l'empêcher d'accomplir sa mission. Toutefois,

---

<sup>63</sup> Gérard Dion, *loc. cit.*, p. 262.

<sup>64</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 262. Dans un ordre d'idées similaires, L. O'Neill écrit : «Précisément parce que nous vivons dans un régime de séparation [de l'Église et de l'État], l'État a nécessairement le dernier mot concernant toute législation, puisqu'il est la seule autorité reconnue compétente en matière civile et temporelle». Ce qui implique aussi le domaine de l'éducation. D'autre part, le caractère confessionnel du système d'éducation «ne lui enlève pas cet autre caractère, celui d'être un enseignement public, relevant de quelque façon d'une autorité civile et temporelle». Voir Louis O'Neill, «La séparation de l'Église et de l'État», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 258.

Le droit qu'a l'Église de définir le contenu de l'enseignement religieux et de surveiller le climat religieux n'est pas un droit de décision d'ordre strictement politique quant à l'organisation et à l'administration de l'enseignement public, même là où cet enseignement est confessionnel<sup>65</sup>.

Tout au plus, l'Église est invitée avec les autres corps intermédiaires à donner des conseils à l'État. Il revient à l'État de définir juridiquement la confessionnalité tout en étant assisté des conseils de l'Église.

D'un autre côté, l'Église a le droit de présenter ses exigences en ce qui regarde la confessionnalité, de manière impérative auprès de ses fidèles, mais par la voie de la délibération et de la négociation auprès des pouvoirs publics. Toutefois, ses exigences ne sont pas toutes indispensables. Certaines sont plus essentielles que d'autres. Si certaines exigences essentielles aux yeux de l'Église ne sont pas remplies, le système public ne sera pas réputé confessionnel. L'auteur ajoute cependant qu'il est très peu d'exigences indispensables<sup>66</sup>.

D'autre part, G. Dion mentionne les remarques des détracteurs conservateurs du projet de loi selon lesquels la démocratisation du système, en le mettant à la merci des caprices de la majorité parlementaire, n'ait pour effet qu'on mette un jour un terme à la confessionnalité. Ces opposants exigent dès lors pour l'Église des garanties juridiques quant à la préservation de la confessionnalité. Pour l'auteur, il ne faut pas exagérer l'efficacité des garanties juridiques qui ne peuvent prévenir tous les risques. Du reste, on semble avoir peu confiance en la vitalité de la foi catholique de la population qui décide de tout en dernière analyse en régime démocratique.

Quant à certaine crainte, L. O'Neill semble plus explicite encore :

---

<sup>65</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 263.

<sup>66</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 264.

On a dit : mais quelle garantie nous reste-t-il que l'État respectera, dans l'avenir, ses engagements relatifs à l'enseignement confessionnel? Il faut répondre : la même qu'aujourd'hui, à savoir l'opinion publique, qui favorise cette forme d'enseignement. Si, dans l'avenir, l'opinion publique n'en veut plus, eh bien, ce système disparaîtra, l'Église ne pourra pas l'empêcher. Le système se maintiendra en place aussi longtemps que l'opinion publique le plébiscitera<sup>67</sup>.

Ce ne sont pas des garanties bétonnées qui assureront la pérennité du système. Comme l'écrit le même auteur : «C'est la vitalité des chrétiens bien plus que des arrangements avec des politiciens cléricaux qui constitue une sauvegarde valable pour les droits de l'Église en éducation»<sup>68</sup>. Cette vitalité du catholicisme québécois, il faut la stimuler selon H.-M. Bradet dans un éditorial qui porte entre autres sur le Bill 60. Selon le directeur, «la vraie sécurité consiste à équiper des cerveaux en matière religieuse et à susciter des cours pleins de dynamisme chrétien»<sup>69</sup>. Il faut former des chrétiens fervents plutôt que de compter sur des institutions ou des structures.

Cessera-t-on, clame-t-il, de délaisser ainsi l'essentiel, c'est-à-dire les convictions qui garantissent tout, pour être à peu près exclusivement préoccupé de protections ou de cadres extérieurs, qui disparaissent si allègrement quand l'esprit n'y est plus!<sup>70</sup>.

Par ces remarques, le directeur semble minimiser l'importance de la vigueur des institutions chrétiennes dans la préservation de la vitalité chrétienne. La conservation de celle-ci n'apparaît pas obligatoirement liée à des structures bien assises. Ces dernières ne tarderont pas à disparaître de toute façon quand la vitalité de la foi n'aura pas été nourrie par la prédication et un enrichissement de la culture religieuse. C'est la vigueur de la foi qui est première, non les institutions. La préservation de celles-ci suivront avec celle-là. Les opposants conservateurs au projet de loi développent un autre point de vue : avec

---

<sup>67</sup> L. O'Neill, «La séparation de l'Église et de l'État», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 258.

<sup>68</sup> L. O'Neill, *loc. cit.*, p. 258.

<sup>69</sup> H.-M. Bradet, «Vraies et fausses sécurités», *Maintenant*, vol. 2, no 21 (septembre 1963) : p. 256.

<sup>70</sup> H.-M. Bradet, *loc. cit.*, p. 256.

l'assouplissement des institutions, il y a un risque de laïcisation intégrale. Les dispositions de l'opinion publique comptent pour peu de choses dans ce raisonnement. Ou bien, serait-ce, comme le croit G. Dion, qu'on doute de sa ferveur religieuse? Ces opposants développent peut-être implicitement le raisonnement suivant : la sécularisation des consciences suivra inévitablement l'assouplissement des institutions quant aux droits de l'Église en matière scolaire en sorte que l'opinion publique ne réclamera plus un jour la confessionnalité des écoles. C'est là une hypothèse. H.-M. Bradet semble en tout cas faire le raisonnement inverse: c'est la sécularisation des consciences qui entraîne bien plutôt la laïcisation.

Pour finir, nous avons vu que, dans la discussion concernant le Bill 60, G. Dion restaure les droits de l'État, seule autorité en matière civile, par rapport aux opposants qui s'en tiennent au vieux schéma traditionnel des droits de l'Église qui rappellent un certain ultramontanisme. Des allusions au régime de séparation de l'Église et de l'État en vigueur au Québec ainsi qu'à la non-confessionnalité de l'instance étatique ont tôt fait de contredire une telle vision cléricale des choses. Il est à noter que G. Dion se réclame en outre du concile dans la défense de son point de vue alors que les opposants du projet s'inscrivent selon lui dans l'esprit de l'Église de la Contre-Réforme<sup>71</sup>. Par ailleurs, les auteurs cités font valoir que, désormais, c'est l'état de l'opinion publique, selon l'esprit d'un régime démocratique, plutôt que des garanties juridiques qui décidera de la nature, confessionnelle ou non, du système d'enseignement public. L'avenir de la nation n'est plus assujéti à des structures confessionnelles «bétonnées». Malgré cela, l'école publique confessionnelle devient peu à peu le dernier rempart d'un pilier qui voit à l'époque ses autres composantes disparaître.

### 2.2.3 Les institutions chrétiennes et la chrétienté : amorce d'un virage radical

Si elle défend une laïcité «ouverte» qui ne se confond pas au «laïcisme», si elle tient farouchement à la confessionnalité scolaire, la publication dominicaine se montre plutôt tiède envers les autres institutions chrétiennes privées. Plusieurs arguments entrent ici en ligne de

---

<sup>71</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 265.

compte. Premièrement, l'Église doit se désengager de certaines tâches qu'elle ne peut plus assumer au profit de l'État. D'autre part, on fait le procès de l'institution chrétienne en elle-même perçue à tort comme étant le signe d'une foi vigoureuse. Par ailleurs, l'institution chrétienne a pour effet d'isoler le chrétien des «autres», de l'enserrer dans des murailles qui le préservent des «mauvaises influences», alors qu'il doit plutôt envisager de collaborer au sein de structures communes ou profanes avec les non-catholiques ou les non-chrétiens. Finalement, deux articles parus vers la fin de la période durant laquelle H.-M. Bradet dirige la revue semblent amorcer un virage séculier qui annonce le ton de la revue sous la direction de V. Harvey. On y fait le procès de l'idée de chrétienté.

Voyons le premier argument selon lequel l'Église a assumé historiquement des tâches dites de suppléance que la société lui déléguait parce qu'elle n'était pas préparée entre autres à remplir. Aujourd'hui, le temps est venu pour l'Église de se désengager au profit des laïcs et de l'État, qu'il s'agisse de l'éducation<sup>72</sup> ou du bien-être social, comme nous le verrons. Cet argument est très bien résumé par J. Grand'Maison :

Puisque notre société accède à un statut vraiment profane, il est temps que les clercs délaissent leurs tâches de suppléance pour mieux assumer leur mission religieuse. Et les laïcs de leur côté doivent recouvrer leur indépendance pour se consacrer à leurs responsabilités profanes<sup>73</sup>.

Pour sa part, J. Girard taxe d'intégrisme «celui qui n'admet pas que l'Église doit se retirer des secteurs où elle fut jadis appelée à jouer, en raison de circonstances historiques, un rôle supplétif»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> P. Saucier, «On s'éloigne de la féodalité», *Maintenant*, vol. 1, no 1 (janvier 1962) :

<sup>73</sup> Jacques Grand'Maison, «L'Église, le monde et le Québec», *Maintenant*, vol. 3, no 36 (décembre 1964) : p. 388

<sup>74</sup> J. Girard, «L'intégrisme des laïcs», *Maintenant*, vol. 2, no 15 (mars 1963) : p. 90. Plutôt qu'un «rôle supplétif», l'auteur veut sans doute dire un «rôle de suppléance».

Mais de quels secteurs l'Église devait-elle se retirer? Selon P.-J.-G. Vennat, le bien-être social figure parmi les domaines où l'Église doit, sinon se désengager, au moins revoir ses responsabilités. Le pouvoir d'organisation du secteur doit plutôt à ses yeux revenir à l'État, ne laissant à l'Église qu'un rôle supplétif. Celle-ci doit se retirer de la direction des institutions d'assistance<sup>75</sup>.

D'autre part, on commence à parler de déconfessionnaliser l'Université de Montréal. Dès l'année 1962, J. Girard se montre sceptique à l'égard du concept d'université catholique comme de celui d'institution chrétienne. Déplorant le fait que les agnostiques ne se sentent pas à l'aise dans une université catholique, il n'envisage pas de déconfessionnalisation et soutient à contrecœur le statu quo. Sa critique de la notion d'institution catholique s'avère toutefois plus intéressante. Il parle du «besoin malsain d'institutionnaliser la religion catholique» qui a caractérisé la communauté canadienne-française<sup>76</sup>. Bien qu'il se défende de nier l'importance des institutions, il affirme qu'il arrive un temps où leur nécessité disparaît. Dès lors, «il ne faut pas hésiter à les transformer ou à les enterrer si nécessaire»<sup>77</sup>. D'autre part, il semble soutenir que l'institutionnalisation du catholicisme, faite par besoin de sécurité, a eu pour effet de dévitaliser cette religion. Il écrit ainsi :

La religion est devenue affaire de routine toute centrée sur des rites extérieurs et souvent dénués de réalité vitale. Ce n'est pas parce qu'une université possède une charte pontificale, parce que son recteur est un Monseigneur qu'elle est nécessairement catholique. La religion n'est pas affaire de structures d'abord, mais de vie. On l'a oublié<sup>78</sup>.

Comme nous l'avons vu, H.-M. Bradet ne dit pas autre chose lors du débat entourant le Bill 60 : les garanties juridiques ne suppléent pas à la vigueur de la foi, qui, seule, décidera de la

---

<sup>75</sup> Pierre-J.-G. Vennat, «La socialisation de la charité», *Maintenant*, vol. 4, no 37 (janvier 1965) : p. 35.

<sup>76</sup> Jacques Girard, «Théorie et pratique», *Maintenant*, vol. 1, no 4 (avril 1962) : p. 128.

<sup>77</sup> Jacques Girard, *loc. cit.*, p. 128.

<sup>78</sup> Jacques Girard, *loc. cit.*, p. 128.



pérennité de la confessionnalité scolaire. De son côté, B. Lacroix approuve en 1964 l'idée qu'on nomme un recteur laïc à la tête de l'Université de Montréal, ne craignant pas dans cette institution une montée de l'irréligion<sup>79</sup>.

D'autre part, le débat entourant l'opportunité de créer un journal catholique à Montréal afin de défendre les intérêts de l'Église fournit l'occasion de critiquer un certain particularisme catholique néfaste dans le contexte québécois où la majorité de la population pratique ce culte. Comme l'écrit M. Adam :

Je ne crois pas qu'il soit opportun ni sage, au cœur d'une crise religieuse qui n'a rien d'exagérément inquiétant, de se replier sur la défensive, de se confiner soi-même derrière des barricades. Au contraire, les catholiques se doivent d'être partout où ils peuvent témoigner<sup>80</sup>.

Dans une société désormais pluraliste, ils se doivent plutôt d'entrer en dialogue avec les incroyants et les protestants, les «frères séparés», et de faire rayonner leur point de vue au-delà des cercles catholiques proprement dits. Dans ces remarques, nous percevons cette défiance vis-à-vis d'une tendance des catholiques à se complaire dans leur enclos. Il est préférable qu'ils soient présents à la société globale puisqu'ils gagnent du reste en influence, leurs idées circulant hors des cercles autorisés.

Cette invitation à sortir de l'isolat chrétien et à collaborer avec les non-catholiques se retrouve dans d'autres textes de la revue. Celle-ci reproduit un communiqué de la Conférence catholique canadienne qui dénonce :

La mentalité de ghetto qui fait vivre des catholiques en vase clos, repliés sur eux-mêmes, renfermés dans un petit groupe, qui se protège et s'admire alors que les

---

<sup>79</sup> Benoît Lacroix, «Pour un recteur laïc», *Maintenant*, vol. 3, no 34 (octobre 1964) : p. 298.

<sup>80</sup> Marcel Adam, «Faut-il un journal catholique?», *Maintenant*, vol. 2, no 14 (février 1963) : p. 62.

catholiques doivent vivre parmi tous les hommes, pour qui le Christ est venu et dont l'Église est responsable<sup>81</sup>.

Ce désir de présence au monde va jusqu'à minimiser l'importance de créer des institutions spécifiquement chrétiennes et à souligner l'intérêt de participer à des associations profanes non confessionnelles. Ainsi, *Maintenant* reproduit un passage d'un ouvrage de H. Fesquet, un auteur français, *Le catholicisme, religion de demain*, dans lequel il est écrit :

C'est en effet aux laïcs qu'il revient d'imprégner le monde des valeurs chrétiennes avec la discrétion nécessaire à des apôtres de la liberté spirituelle; non pas tant par de nouvelles institutions spécifiquement chrétiennes que par leur témoignage au sein de tous les groupements profanes<sup>82</sup>.

On sent le passage vers une autre forme de stratégie : au lieu de continuer à se concentrer dans des cercles catholiques, les fidèles doivent plutôt investir les organisations non confessionnelles tout en y faisant circuler les valeurs chrétiennes, -c'est ce qu'on appelle le témoignage. Ainsi, l'esprit chrétien sort du «ghetto» catholique et se donne pour objectif d'imprégner la société entière. Car il faut comprendre que, dans ces «groupements profanes», le chrétien ne cesse jamais de l'être et y apporte ses valeurs. Dans «Les exigences laïques du pluralisme», J. Croteau ne parle pas autrement. Ouvert à l'idée que des chrétiens participent avec des agnostiques au sein de même groupement d'ordre politique, il affirme qu'ils peuvent y apporter leur christianisme et qu'un État laïc, sous peine de verser dans le laïcisme, ne saurait l'en empêcher<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> «L'Église et le monde», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 254. Dans un éditorial de P.-A. Liégé, on constate aussi l'emploi du mot de ghetto : «Aujourd'hui, il y a les autres [à savoir les non-catholiques et les incroyants] : c'est une évidence. Ils ont le droit d'exister. [...] De part et d'autre, la tentation est de s'enfermer dans son ghetto et de s'ignorer». Voir Paul-A. Liégé, «Le dialogue : à quelles conditions?», *Maintenant*, vol. 1, no 4 (avril 1962) : p. 119.

<sup>82</sup> «L'Église et le monde», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 254.

<sup>83</sup> J. Croteau, *loc. cit.*, p. 291. Certes, l'État ne prend pas en compte la religion des citoyens dans l'attribution des charges publiques. Mais il ne peut avoir droit de regard sur l'esprit dans lequel le chrétien ou le citoyen s'acquitte de sa fonction. «Il n'a pas à laisser son christianisme à la porte de la cité».

En octobre 1964, à titre de collaborateur de la revue, Vincent Harvey exprime ces idées d'une autre façon en y joignant une critique de l'idée de chrétienté, c'est-à-dire de cette puissance institutionnelle chrétienne : «Il faut [...] se dépouiller de cette mentalité «ancien régime» et jusqu'à évacuer la tenace nostalgie de l'état de chrétienté pour accepter humblement de remplir le rôle obscur, mais plus évangélique, du ferment dans la pâte»<sup>84</sup>. On pressent déjà ce scepticisme à l'égard de l'institution spécifiquement chrétienne (la «chrétienté») au profit d'une présence qui témoigne de la foi chrétienne dans le monde séculier («le ferment dans la pâte»).

Dans deux articles datant de la fin de la «période Bradet», la revue accentue sa défiance à l'égard du pilier, l'école confessionnelle exceptée. Celle-ci ne sera remise en cause que sous la direction de V. Harvey. En novembre 1964, Maurice Bouchard critique et dénonce le conformisme religieux qui sévit encore au Québec. Alors que la foi doit être un acte libre, conscient et voulu, le contexte social oblige pratiquement les gens à croire en Dieu. Tout un contexte social contraint à la croyance. Il évoque ainsi le pilier catholique qui comprend le système hospitalier, l'assistance sociale, les organisations de jeunesse, le syndicalisme agricole, etc. «Avec la complicité de l'État provincial, et en définitive, notre complicité à tous, nous nous sommes enfermés dans une totalité catholique. C'est cet intégrisme de fait qui est le premier facteur de la pauvreté de notre foi»<sup>85</sup>. À l'instar de J. Girard, M. Bouchard soutient que l'institutionnalisation catholique a irrémédiablement appauvri la foi telle qu'elle s'est vécue au Québec. Aussi, pour contrecarrer cet «autocratisme religieux» et pour valoriser la foi catholique, il prend parti en faveur d'un désengagement de l'Église du secteur social, des hôpitaux à l'assistance en passant par l'université, celle de Montréal nommément, qui doit se déconfessionnaliser. Ne reposant plus sur des structures institutionnelles contraignantes, la christianisation de la vie sociale et politique devra se faire de façon démocratique :

---

<sup>84</sup> Vincent Harvey, «Vers l'Église d'un nouvel âge», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 338.

<sup>85</sup> Maurice Bouchard, «Conformisme religieux», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 330.

Il faut donc que l'Église, en s'appuyant sur les sciences de la vie sociale [...] adapte son message à chaque société, de manière que les chrétiens contribuent comme tels au progrès de la vie sociale et l'orientent vers Dieu démocratiquement, c'est-à-dire sans recours à la contrainte et au mensonge de l'intégrisme. [...] À l'idée intégriste d'un chrétien déterminé à croire par la vie sociale, c'est-à-dire, conformiste, il faut substituer le projet d'un chrétien agissant démocratiquement et positive-ment sur l'organisation sociale dans un sens favorable à sa foi<sup>86</sup>.

Tout en critiquant le conformisme religieux qui est induit par tout un ensemble d'institutions, l'auteur ne renonce pas toutefois à une influence du christianisme sur la vie sociale, mais elle devra suivre d'autres canaux, ceux de la démocratie et de la persuasion.

L'autre article, écrit en décembre 1964 par J. Leclercq, religieux de nationalité belge, fait le procès de la notion de chrétienté, qui implique une Église coextensive à la société et imprégnant tout l'ordre social ainsi que les institutions, dont l'État<sup>87</sup>. Il invoque plusieurs arguments, au premier rang desquels figure l'impossibilité à terme d'un tel projet. La chrétienté médiévale ne se maintint pas longtemps, tombant sous les coups de butoir de la Réforme et de la libre pensée. Mais, entêtés, les chrétiens ont voulu poursuivre la réalisation du projet. Quand l'État devint finalement libéral, ils décidèrent de réaliser la chrétienté sur une base plus restreinte, en ayant pour cible la communauté chrétienne. Le Québec en offre un exemple où a sévi un certain particularisme et isolationnisme catholiques : «On s'enferme entre nous; on organise une cité chrétienne et on méprise ceux du dehors qui ne partagent pas l'homogénéité québécoise [sic] de la cité de Dieu»<sup>88</sup>. D'autre part, l'auteur questionne l'orthodoxie d'un tel projet, se demandant s'il correspond bien aux vœux du Christ. Pour finir, il soutient d'une façon comparable à M. Bouchard qu'un régime de chrétienté a des répercussions négatives sur la vie religieuse. Ne fréquentant que des institutions catholiques, de la pouponnière aux sociétés de gymnastique, les chrétiens vivent entre eux. Mais viennent-

---

<sup>86</sup> Maurice Bouchard, *loc. cit.*, p. 332.

<sup>87</sup> Il est à noter que H.-M. Bradet lui-même laisse entendre dans au moins un éditorial que le Québec tend à sortir du régime de chrétienté. Voir H.-M. Bradet, «Sommes-nous engagés?», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 159.

<sup>88</sup> Jacques Leclercq, «Feu la chrétienté?», *Maintenant*, vol. 3, no 36 (décembre 1964) : p. 378.

ils à entrer en contact avec le «dehors», ils perdent la foi puisqu'ils ne disposent pas des outils pour l'affronter. Aussi doit-on éviter ces contacts. Cette foi, dit l'auteur, est «débile» : «Dans l'optique de chrétienté, le catholique ne peut donc rester catholique que s'il demeure en milieu protégé. Mais la foi s'étiole quand elle n'a pas à lutter, à faire d'effort; quand elle n'impose pas de développer sa personnalité»<sup>89</sup>.

Si le régime de chrétienté trahit autant de défauts qui rejaillissent notamment sur la qualité de la foi, par quoi le remplacer, se demande l'auteur? À une Église de chrétienté qui baptise les civilisations, il faut substituer une Église missionnaire qui annonce la foi à un monde qui, dans sa majeure partie, ne connaît pas l'Évangile, et ce, sans volonté de restauration, semble-t-il. Cette réponse, pour le moins succincte, ne propose pas un programme approfondi<sup>90</sup>.

De toute la discussion qui précède sur les institutions chrétiennes et la chrétienté, nous pouvons retenir deux conclusions. Dans un premier temps, les collaborateurs se démarquent de l'isolationnisme qu'implique l'idée d'une institution chrétienne. Le chrétien doit plutôt opter pour l'intégration dans des organisations non confessionnelles, collaborer ainsi avec les «autres», quitte à y faire circuler ses valeurs. Une telle stratégie a pour effet, ajouterions-nous, d'élargir l'audience et le rayonnement de ces dernières qui ne sont plus limitées à un «ghetto» catholique. Deuxièmement, les auteurs dénoncent l'appauvrissement de la foi qui résulte d'un christianisme en «serre chaude». Pour M. Bouchard, sévit un conformisme religieux qui fait en sorte que la foi n'est ni libre ni voulue, mais déterminée par le contexte social. De son côté, J. Leclercq prétend que la foi y est faible en ce que le fidèle ne confronte pas ses valeurs avec l'«autre». La foi n'y est pas mûrie par un travail d'intériorisation et de personnalisation du croyant. Elle s'impose d'elle-même, n'exigeant aucun effort.

---

<sup>89</sup> Jacques Leclercq, *loc. cit.*, p. 378.

<sup>90</sup> J. Leclercq, «Vers une Église missionnaire», *Maintenant*, vol. 4, no 37 (janvier 1965) : p. 9-10.

## 2.2.4 Conclusion sur la vision des rapports Église – Société durant la période Bradet

Pour ce qui est de la vision des rapports entre l'Église et l'État, entre l'Église et la société, sous la période Bradet, nous dirions en guise de conclusion que la revue rejette, en ces moments de turbulence, un modèle de laïcité qui privatise radicalement le religieux et qui lui interdit d'influer sur le temporel, même soigneusement distingué du spirituel. L'État doit reconnaître les composantes de la nation. Mais, en même temps, il rejette un «confessionnalisme» à tous crins qui impose des institutions chrétiennes. On a vu le scepticisme qu'inspirent ces dernières à la revue. On refuse ainsi le «ghetto». Les chrétiens doivent tendre à l'intégration dans des institutions séculières, quitte à y témoigner de leurs valeurs propres. Mais il reste une exception notable : l'école publique doit rester confessionnelle, même si on reconnaît le droit aux agnostiques et aux autres non-catholiques de disposer de leurs propres écoles. Toutefois, la confessionnalité scolaire, par rapport à ce qui était le cas auparavant, est fragilisée dans la mesure où son maintien dépend des souhaits de la nation ou de l'opinion publique. La revue accueille cette évolution, contre ceux qui exigent des garanties juridiques bien appuyées.

## 2.3. Les relations Église-Société, de l'automne 1965 à décembre 1974

Pour la période qui suit «l'épisode Bradet», les articles traitant du problème que nous abordons se font rares. Le sujet devient moins préoccupant au moment où la Révolution tranquille a, pour l'essentiel, achevé son projet laïcisateur. Durant cette période, les positions de la revue ne sont pas en tous points différentes de l'époque précédente. Aussi, nous n'y trouvons pas d'articles substantiels sur le concept de laïcité. Peut-être faut-il croire qu'on fait toujours siennes ces défiances vis-à-vis du laïcisme qui radicalise la séparation entre l'Église et l'État au point de refuser toute forme de collaboration. Mais deux facteurs singularisent cette période par rapport à la précédente. D'une part, la publication est influencée par des théologies qui tiennent compte du phénomène massif de la sécularisation dans les sociétés occidentales. On valorise même ce processus en ce qu'il permettra de purifier le christianisme. D'autre part, la revue se prononce pour une laïcisation des structures de



l'institution scolaire. Officiellement, dès 1968, elle prend fait et cause pour une école neutre commune à tous qui saura accueillir toutefois la pastorale des Églises. De ces deux facteurs, nous pouvons conclure qu'une certaine tonalité séculariste caractérise les propos du périodique au chapitre des relations entre l'Église et la société.

### 2.3.1 Chrétienté et institutions chrétiennes : une clarification

Au début de la «période Harvey», on traite là aussi des problèmes de la chrétienté et des institutions chrétiennes. À ce dernier sujet, on semble même effectuer un recul par rapport aux propos tenus par la revue puisqu'on se refuse à rejeter totalement la notion d'institutions chrétiennes. Mais en venir à cette conclusion constituerait une erreur. En effet, on porte la réflexion à un niveau beaucoup plus élevé que les remarques éparses que nous retrouvons dans les colonnes de la revue sous la direction de H.-M. Bradet. En effet, elles se situent au niveau des principes; il est beaucoup moins aisé dès lors d'y aller de remarques à l'emporte-pièce. Quoi qu'il en soit, nous verrons dans la présente section une clarification des propos déjà tenus par la revue vers la fin de la «période Bradet» au regard des notions d'institutions chrétiennes et de chrétienté.

À l'instar du chanoine J. Leclercq, Fernand Dumont et Jocelyne Dugas font en janvier 1966 le procès de la chrétienté. Par ce dernier terme, il entend clairement ceci :

La chrétienté, c'est une conception de l'insertion de l'Église dans l'histoire, selon laquelle cette insertion doit se faire en termes d'institutions chrétiennes : par exemple, un État chrétien, des écoles, des syndicats, des coopératives, des clubs sociaux officiellement chrétiens. Elle implique aussi l'existence, par rapport à la plupart des questions, même les plus profanes, de ce qu'on pourrait appeler des idéologies chrétiennes officielles. En définitive [...] un état de chrétienté suppose une civilisation chrétienne<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Jocelyne Dugas et Fernand Dumont, «Chrétienté impuissante, défis d'aujourd'hui», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (février 1966) : p. 52.

Cet état de chrétienté tend à disparaître depuis quelques siècles. Il s'agit d'un processus «irréversible» qui commence dès la fin du Moyen Âge et qui devient plus évident de nos jours parce qu'il tend à s'accélérer. La question est de savoir, selon l'auteur, ce qu'on va lui substituer. Pourquoi y a-t-il liquidation de la chrétienté? L'auteur invoque le pluralisme religieux ainsi que la montée de l'incroyance. Du coup, le maintien d'une civilisation chrétienne devient problématique puisque l'intégration des non-croyants se révèle difficile. Fernand Dumont approuve la disparition de ce phénomène historique qu'il juge «condamnabile en soi» parce que l'Église s'est associée ainsi à des «civilisations périssables». Or l'Église doit conserver son indépendance et «sa liberté de mouvement»<sup>92</sup>.

Mais, comme J. Leclercq, Fernand Dumont dénonce surtout la chrétienté pour la qualité de la foi qui y prévaut, tout entière axée sur le conformisme et le support des cadres sociaux. Un «christianisme sociologique» la caractérise. L'auteur affirme ainsi :

Mais la conséquence la plus sérieuse de l'état de chrétienté à mon sens, c'est l'appauvrissement et la sclérose de l'expérience religieuse spontanée. Quand la religion est trop officialisée, elle risque de devenir très juridique. De sorte qu'on se retrouve souvent devant des cadres officiellement chrétiens et des pratiques chrétiennes, mais qui ne correspondent pas à une vitalité religieuse profonde. Il faut bien sûr que l'Église encadre les individus, mais il faut qu'elle soit nourrie à son tour de la conscience personnelle des individus puisque, en définitive, c'est à la conscience personnelle que le Message fait appel<sup>93</sup>.

Fernand Dumont réagit ainsi négativement à cette affirmation de J. Daniélou selon laquelle un chrétien qui n'est pas militant perd la foi ou cesse de persévérer dans un milieu qui ne le soutient pas. C'est insister sur les cadres sociaux dans le maintien de la foi. À cela, l'auteur réplique : «Si des gens qui vivent dans un contexte de christianisme unanime où la religion est une tradition sociale comme les autres indique bien que le christianisme dans lequel ils

---

<sup>92</sup> J. Dugas et Fernand Dumont, «Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (février 1966) : p. 55.

<sup>93</sup> J. Dugas et Fernand Dumont, *loc. cit.*, p. 55.

vivent n'est pas un christianisme authentique»<sup>94</sup>. Plutôt que de miser sur les cadres institutionnels et extérieurs comme le fait J. Daniélou, il faut plutôt insister sur la catéchèse des adultes et des enfants qui fait appel à la conscience des individus et éduque à la foi. Dans une société où les cadres institutionnels officiellement chrétiens tendent à disparaître, il convient davantage d'insister sur la conscience personnelle des individus qui devient dès lors le seul «support humain fondamental» de la religion<sup>95</sup>.

En ce qui concerne les institutions chrétiennes, Fernand Dumont soutient qu'un examen approfondi de la pertinence de chacune d'entre elles doit être réalisé. Chose certaine, il ne veut pas accepter «tout le paquet des institutions chrétiennes d'un bloc»<sup>96</sup>. Mais, implicitement, il ne semble pas toutes les jeter par-dessus bord. C'est à cette même conclusion qu'arrive P.-A. Liégé comme nous le verrons.

Dans son article de janvier 1966, cet auteur commence par mentionner les motifs ayant présidé historiquement à la création des institutions chrétiennes. Une volonté théocratique, le souhait de préserver les chrétiens des influences nocives de l'Autre de même que l'intention de créer des cadres extérieurs susceptibles d'entraîner «l'adhésion chrétienne des masses» figurent parmi ces motifs<sup>97</sup>. Pour P.-A. Liégé, ils sont condamnables. Du reste, les institutions chrétiennes qui reposaient sur de telles intentions n'ont pas empêché la déchristianisation. Elles n'ont pas préparé les chrétiens à témoigner de l'Évangile dans le monde moderne.

À l'avenir, les institutions chrétiennes devront se conformer à l'esprit du Concile Vatican II qui affirme que l'Église doit être plutôt missionnaire, suscitant la foi et éduquant à la foi, présente au monde. Plusieurs impératifs se déduisent de l'aggiornamento. D'abord, afin

---

<sup>94</sup> J. Dugas et Fernand Dumont, *loc. cit.*, p. 55.

<sup>95</sup> J. Dugas et Fernand Dumont, *loc. cit.* p. 56.

<sup>96</sup> J. Dugas et Fernand Dumont, *loc. cit.*, p. 56.

<sup>97</sup> P.-A. Liégé, «Le poids des institutions», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (janvier 1966) : p. 59.

d'assurer la transcendance de l'Évangile, l'Église devra garder ses distances avec les instances temporelles. En outre, elle devra être pauvre de puissance et de prestige. Elle devra servir le monde plutôt que de vouloir le dominer. Mais l'Église devra être présente au monde, dont elle accueille les projets. Elle ne doit donc pas le fuir. Ici, l'auteur veut éviter deux écueils : la différence irréductible de la communauté chrétienne et l'assimilation. L'Église doit se distinguer du monde tout en lui étant solidaire : « Sans sécularisation comme sans cléricisation, sans esprit de ghetto comme sans mondanisation; sans évasion comme sans fausse présence »<sup>98</sup>.

À partir de tels principes, on conçoit bien que l'auteur ne rejette pas totalement l'idée d'institution chrétienne. En effet, comme il l'écrit, l'Église doit plutôt se questionner sur les institutions chrétiennes « sans [pour autant] les congédier de façon massive »<sup>99</sup>. Dans son examen, des écueils sont à éviter : l'accent mis sur l'institutionnel plutôt que sur l'Évangile, le risque d'associer les non-catholiques au « monde des ténèbres » et de ne pas susciter des laïcs soucieux de témoigner dans le monde, le danger de prolonger indûment le rôle de suppléance de l'Église aux dépens des institutions profanes et enfin, le risque de faciliter la paresse de la foi en la protégeant et en l'encadrant trop. Mais, outre ces écueils, il est un critère qui permet plus particulièrement de déterminer quelles institutions il faut conserver ou proscrire.

On doit distinguer entre les institutions de pouvoir et celles de service. Les premières confèrent prestige, puissance et pouvoir à l'Église. Elles en font une puissance parmi les puissances, destinées à exercer une pression et une influence extérieure. Tel est le cas des partis chrétiens, des syndicats chrétiens et encore plus, de l'État chrétien. De leur côté, les secondes oeuvrent à la libération de l'homme, « au témoignage et au service de la foi »<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> P.-A. Liégé, *op. cit.*, p. 60. On constate que la « sécularisation » est perçue de façon négative, ce qui ne sera pas le cas la plupart du temps sous la direction de V. Harvey. Elle est assimilée ici à l'effacement d'une présence distincte de l'Église dans le monde.

<sup>99</sup> P.-A. Liégé, *loc. cit.*, p. 60.

<sup>100</sup> P.-A. Liégé, *loc. cit.*, p. 60.

Comme l'écrit P.-A. Liégé, «l'avenir des institutions chrétiennes est de ce côté seulement. Leur domaine sera l'éducation, l'opinion, la culture, l'assistance»<sup>101</sup>. L'auteur n'exclut pas que de nouvelles institutions chrétiennes soient créées mais devront se conformer à ses critères.

En somme, nous pouvons constater que là encore, on sort du cadre de la chrétienté qui envisageait d'encadrer tous les aspects de l'existence. Fernand Dumont et P.-A. Liégé, tout en ne rejetant pas tout d'un bloc les institutions chrétiennes, se refusent à cet ancien «totalisme» : il y aura des institutions dans certains secteurs, mais pas tous, et sûrement pas des structures qui confèrent pouvoir et prestige. Mais la notion d'institution chrétienne sera plus vigoureusement contestée par la suite dans les colonnes de la revue au nom de la théorie de la sécularisation qui prétend qu'il est désormais dans l'air du temps que les structures sociales, politiques, culturelles, etc. cessent d'être sous la tutelle des Églises, leur caractère profane étant désormais reconnue.

### 2.3.2 Sécularisation et sécularisme

À compter des années 1967 et 1968, cette sortie de la chrétienté, cette fin de la chrétienté est associée à un concept, la sécularisation, qui préoccupe alors les théologiens. Ainsi, pêle-mêle, la revue cite P. Tillich, D. Boenhoffer, J. M. Robinson et H. Cox qui ont tous analysé l'impact de ce processus traversant le monde occidental sur le christianisme. Caractéristique du monde contemporain, ce phénomène se répercute autant sur l'aménagement institutionnel de la société que sur les mentalités et la culture (les rapports à Dieu, à l'homme et à l'univers). Nous n'envisagerons ici que les propos de la revue sur le volet institutionnel de la sécularisation. Citant R. Marlé, V. Harvey définit cette dernière comme étant :

---

<sup>101</sup> P.-A. Liégé, *loc. cit.*, p. 60.

Le phénomène selon lequel les réalités constitutives de la vie humaine (réalités politiques, culturelles, scientifiques, ...) tendent à s'établir dans une autonomie par rapport aux normes et institutions relevant du domaine religieux ou sacré<sup>102</sup>.

Les auteurs de la revue qui approuvent ce processus cherchent à le dissocier de la déchristianisation ou d'un mouvement antireligieux. Selon L. Racine :

Un milieu en voie de sécularisation n'est pas nécessairement un milieu qui se déchristianise ou qui abandonne la foi; c'est un milieu dans lequel les institutions et dans une certaine mesure, la vie des individus eux-mêmes, s'établissent d'abord et avant tout sur des bases et des valeurs profanes<sup>103</sup>.

La société en voie de sécularisation n'interdit pas aux individus de croire ou aux institutions de se référer aux valeurs chrétiennes. Elle essaie seulement de dégager les domaines de vie et les institutions de la religion. La société traditionnelle les envisageait auparavant dans une perspective exclusivement chrétienne en plus de les laisser sous la responsabilité de l'Église. Dans le monde moderne, ces domaines incombent désormais à l'État. Mais celui-ci ne refuse pas pour autant toute collaboration venant des Églises. Mais les modalités de cette collaboration ne devront pas contredire l'autonomie ainsi que le caractère séculier de la société. Dans la même veine, V. Harvey affirme que la société séculière ne veut que rejeter la tutelle du religieux sur le profane; il ne faut pas y voir nécessairement la négation de la religion et de la transcendance. «Elle conserve même une ouverture à l'égard des religions»<sup>104</sup>. Seulement, elle juge la religion inutile dans l'aménagement de ce monde-ci. Une telle société, dit L. Racine, n'est pas antireligieuse; tous y ont la liberté de croire ou de ne pas croire, d'opter pour la religion de son choix ou de n'en pratiquer aucune<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> V. Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», *Maintenant*, vol. 10, no 105 (avril 1971) : p. 118.

<sup>103</sup> Louis Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (15 septembre 1967) : p. 282.

<sup>104</sup> V. Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», p. 118.

<sup>105</sup> Louis Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», p. 282.



Désormais, ainsi que l'indique L. Racine, des critères d'efficacité économiques ou sociaux devront organiser l'aménagement de la société. L'État est appelé ainsi à exercer un rôle. Par exemple, alors qu'ils étaient officiellement chrétiens dans le dessein de préserver la foi des chrétiens, les centres de loisirs seront neutres, cessant d'être sous la gouverne de l'Église et s'intégrant plutôt à une politique de loisirs sous la houlette de l'État<sup>106</sup>. Il en va de même dans le secteur de l'éducation dont les réformes actuelles se réclament d'une conception moderne de l'État. Cette insistance sur le rôle de l'État dans une société séculière se retrouve aussi chez V. Harvey<sup>107</sup>. Celui-ci souligne que c'est au nom des «valeurs humaines» et non plus religieuses que «la société séculière prend en charge l'éducation, le soin des malades, des infirmes, des orphelins, les services aux déshérités, qu'elle promeut la culture, travaille au bien-être et à l'épanouissement de l'homme»<sup>108</sup>.

Les institutions étant établies sur de telles bases, croyants et incroyants doivent collaborer et rejeter la tentation du ghetto qui guette toutefois l'Église selon L. Racine<sup>109</sup>. Comme l'indique V. Harvey, «ce sont là autant de tâches que tous les hommes d'une société peuvent et doivent assumer, indépendamment de leurs options religieuses et même philosophiques»<sup>110</sup>. Cela pave la voie à une éthique commune voire séculière : «elles [ces tâches] suffisent théoriquement tout au moins à fonder une éthique humaine commune et à donner un sens noble et valable à l'existence humaine»<sup>111</sup>. Dans le même ordre d'idées, L. Racine affirme : «Tous, croyants et incroyants, se sentent chez eux, participant à la construction d'un même monde et communiant dans un ensemble de valeurs communes qui les rend frères en deçà de

---

<sup>106</sup> Louis Racine, *loc. cit.*, p. 282.

<sup>107</sup> V. Harvey, «La mort des Églises», *Maintenant*, vol. 7, no 77 (15 mai-15 juin 1968) : p. 132.

<sup>108</sup> V. Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», p. 118.

<sup>109</sup> L. Racine, *loc. cit.*, p. 284.

<sup>110</sup> V. Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», p. 118.

<sup>111</sup> V. Harvey, *loc. cit.*, p. 118.

toute appartenance ou non-appartenance religieuse»<sup>112</sup>. De la sorte, les chrétiens devront apprendre à oeuvrer presque exclusivement dans des «structures profanes et autonomes»<sup>113</sup>.

Dans les pages de la revue, on définit donc une véritable sécularité ou laïcité qui veut affranchir les institutions et les secteurs de la vie sociale de la tutelle et de l'emprise de l'Église. Le concept de sécularisation n'y repose pas que sur un constat factuel; il revêt un véritable aspect normatif. Vouloir préserver la chrétienté, cela équivaut à aller à contre-courant du sens de l'histoire ou de l'évolution. Promouvoir la sécularisation comme y sont invités les chrétiens y est davantage conforme. Ainsi, parle-t-on de la mort culturelle ou sociale des Églises. On fonde même une morale séculière axée sur des valeurs strictement «humaines», la question étant de savoir si elle converge avec les principes de l'Évangile. Mais, en prenant bien soin de distinguer sécularisation et anti-religion ou déchristianisation, on ne fait pas, nous semble-t-il, qu'un constat objectif; on formule un souhait. Aussi est-ce une laïcité «ouverte» au religieux et non hostile à lui qu'on préconise. L'école neutre que la revue prône à partir de 1968 ne doit-elle pas être «ouverte» à la pastorale des Églises?

### 2.3.3 Pour l'école neutre ouverte

Prenant fait et cause pour le mouvement de sécularisation, la revue se prononce en conséquence pour la déconfessionnalisation des structures scolaires. Elle rejette la notion d'une école spécifiquement catholique. Après la «période Bradet», elle défend ce genre de positions indéfectiblement. Elle opte ainsi pour une présence chrétienne prenant appui entre autres sur la pastorale au sein d'une école neutre commune et publique. Cette solution, elle l'esquisse bien avant l'éditorial de 1968 qui l'engage officiellement. Elle persistera par la suite dans cette voie, regrettant que cette hypothèse ne soit pas retenue par l'Église et l'État. Rien n'a changé, déplorera-t-elle.

---

<sup>112</sup> L. Racine, *loc. cit.*, p. 282.

<sup>113</sup> V. Harvey, «La mort des Églises», p. 132.

À vrai dire, cette solution fait son apparition dès la fin de la «période Bradet» en janvier 1965. On publie alors un texte du *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio*, signé par M. Duclercg, qui aborde le problème de l'éducation dans la perspective du Concile et du monde moderne. La revue commence alors à envisager cette voie un peu timidement, en se couvrant de l'autorité d'un organisme de l'Église universelle. Dans ce texte remanié par P. Doucet, collaborateur de la publication dominicaine, M. Duclercg souligne que la société civile réclame de plus en plus le contrôle de la «fonction scolaire» au nom de l'autonomie du temporel et de la nécessité d'assurer la cohésion de la nation<sup>114</sup>. Pour elle, l'école constitue d'abord et avant tout une institution civile. L'Église doit au dire de l'auteur reconnaître cette juste revendication au risque de désavouer sa doctrine traditionnelle selon laquelle la fonction scolaire est indissociable de sa mission. Les modalités précises de cette exigence qu'est l'éducation dans la foi n'impliquent pas nécessairement l'école catholique. Pour M. Duclercg :

L'école catholique n'est qu'une modalité d'application par rapport à ce principe qu'est l'éducation dans la foi. Il ne faut pas confondre ni bloquer inséparablement ce principe permanent, valable en tous les temps et en toutes les situations, avec cette modalité contingente et relative qu'est l'école catholique<sup>115</sup>.

D'autres façons de concevoir le rapport entre foi chrétienne et vie scolaire peuvent être envisagées. Ainsi :

Les chrétiens doivent vouloir servir les valeurs humaines au bénéfice de toute l'humanité dans les institutions communes et les services publics que celle-ci se donne. Et c'est au cœur de ce service temporel qu'ils pourront révéler et annoncer le Mystère du Salut en Jésus-Christ<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Michel Duclercg, «Éducation au Concile au Québec», *Maintenant*, vol. 4, no 37 (janvier 1965) : p. 20.

<sup>115</sup> Michel Duclercg, *op. cit.*, p. 21.

<sup>116</sup> *Ibid.*

De ce nouveau rapport au monde, détaché de tout particularisme, l'auteur déduit que l'Église peut renoncer aux écoles catholiques et transférer aux pouvoirs publics la fonction scolaire en échange de «la pleine possibilité d'accomplir son rôle original et inéluctable d'annonciatrice de la Révélation»<sup>117</sup>. Ce rôle, elle pourrait l'exercer au sein d'institutions scolaires publiques et communes. Pour l'auteur, «nous passerions de l'institution scolaire catholique limitée dans son extension et ses fruits à une présence catholique à toute l'institution scolaire»<sup>118</sup>. Cette solution pave la voie à l'école neutre ouverte proposée officiellement par la revue en avril et mai 1968.

De son côté, commentant l'expérience scolaire des catholiques français, P. Aubailly semble lui aussi rejeter tout particularisme scolaire catholique. Les catholiques de France, dit-il, ont préféré établir leurs propres écoles privées plutôt que de contribuer à animer les écoles publiques laïques de leur présence :

Il s'agit seulement de constater l'échec partiel d'une expérience [l'expérience scolaire des catholiques français] que son héroïsme rend glorieuse peut-être mais qui avait oublié que les chrétiens loin d'être séparés du monde doivent en être le ferment<sup>119</sup>.

Pour sa part, en mai 1966, L. Racine critique le type de confessionnalité qui a été retenu parce qu'il ne correspond pas à la conception de l'Église défendue par le Concile Vatican II. L'Église doit adopter un type de confessionnalité qui cadre avec les conclusions de la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse et *Gaudium et Spes*. Les structures confessionnelles existantes ne reposent pas sur une reconnaissance du principe de la liberté religieuse qui affirme que la foi doit être libre et personnelle plutôt que d'être imposée de l'extérieur par la pression sociale. L'auteur mentionne le cas de ces élèves incroyants à qui on impose des cours de catéchèse dans les collèges classiques et les écoles secondaires. Les

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> Pierre Aubailly, «Bilan d'un effort perdu», *Maintenant*, vol. 5, no 49 (janvier 1966) : p. 25.

parents imposent leur choix à leurs enfants sans respecter leurs sentiments. L'accueil de l'Évangile que l'Église leur prêche doit être libre. Elle doit refuser la pression du milieu. En plus de la liberté religieuse, l'école confessionnelle doit être ouverte sur le monde. «Le risque de toute institution chrétienne, de l'école y comprise, est de se constituer en ghetto et de rester en dehors du monde et de ses valeurs»<sup>120</sup>. Ainsi l'école actuelle préserve l'enfant des influences du milieu. «Les maisons d'éducation risquent d'être des serres chaudes qui préparent mal aux confrontations»<sup>121</sup>.

Dans la conclusion de son article, L. Racine va plus loin encore puisqu'il sort du cadre de la confessionnalité. Selon lui, l'école doit être à la fois autonome vis-à-vis des Églises et neutre. L'autonomie du scolaire implique que l'Église doit cesser de vouloir régenter l'école et l'influencer. Ce vers quoi il faut tendre, c'est «une Église libre dans une école autonome»<sup>122</sup>. Cela implique que l'Église doit reprendre des mains du ministère de l'Éducation le contrôle des activités de pastorale. D'autre part, le cadre scolaire doit être neutre, «mais d'une neutralité ouverte sur les possibilités d'une pastorale (catholique, protestante ou juive)»<sup>123</sup>. L'Église aura à définir une pastorale qui offre l'Évangile à ceux qui le désirent, sans aucune pression, sans aller à l'encontre de la liberté de conscience des non-croyants. De la sorte, si on reconnaissait l'autonomie et la neutralité du scolaire, il ne serait plus nécessaire de créer un réseau neutre parallèle aux secteurs confessionnels, puisqu'il y aurait une école commune.

En novembre 1967, L. Racine revient à la charge. Il apporte une contribution de plus à la cause de l'école neutre et commune. Sous la pression du pluralisme, de la démocratisation de l'enseignement et de la sécularisation, l'école est appelée à devenir autonome vis-à-vis des Églises<sup>124</sup>. Certains veulent aller à contre-courant de cette évolution et créer des espèces de

---

<sup>120</sup> Louis Racine, «Église libre, école autonome», *Maintenant*, vol. 5, no 51 (mars 1966) : p. 79.

<sup>121</sup> Louis Racine, *loc. cit.*, p. 79.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> L. Racine, «L'école unique», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1967) : p. 337.

«ghettos catholiques» qui ne correspondraient pas à l'état de la société. Ce projet est voué à l'échec. L'auteur s'inscrit aussi en faux contre le projet de création d'un réseau neutre parallèle aux secteurs confessionnels. Un tel projet consacrerait l'idée selon laquelle des croyances différentes doivent engendrer des réseaux scolaires différents. Ainsi, on «retarderait l'évolution de tout le secteur public vers l'autonomie et une saine laïcité»<sup>125</sup>. Croyants et incroyants peuvent jeter les bases d'un humanisme commun ouvert à tous les courants de pensée. Seulement, il ne faut pas associer l'école à une entreprise de propagande. Et cela vaut autant pour les incroyants que les croyants. Car la société séculière n'est pas sectaire; elle est ouverte à tous les humanismes :

Dans une telle société, l'école, unique et publique, peut accueillir la pastorale des diverses Églises qui, tout en respectant les exigences du plan académique, propose la foi comme signification donnée dans le Christ à l'existence humaine reconnue dans son autonomie et au monde moderne promu dans sa sécularité<sup>126</sup>.

Comme nous avons pu le constater, cet ensemble de contributions ont préparé la voie à la prise de position officielle de la revue en faveur de l'école neutre et ouverte au fait religieux en avril et mai 1968. Dans son éditorial vantant les mérites de cette solution, V. Harvey s'inspire d'un article du jésuite P. Angers paru dans la publication *Prospectives*<sup>127</sup>. S'appuyant sur *Gaudium et Spes* ainsi que sur *Lumen Gentium*, le père jésuite s'interroge sur le mode de présence de l'Église au monde scolaire. Mais, avant d'aborder ce sujet, il commence par rendre compte du type de relations entre l'Église et le monde qu'a entériné le Concile. Plutôt que d'exercer des tâches de civilisation, l'Église doit redécouvrir son caractère missionnaire. La sécularisation l'incitera du reste à en prendre conscience. Par ce processus, la société civile assume désormais les tâches humanitaires et éducatives. De la sorte, l'Église, qui ne doit plus exercer de tâches temporelles, est amenée à distinguer entre Église et société civile, Église et chrétienté, tâches de civilisation et mission évangélisatrice.

---

<sup>125</sup> Louis Racine, *loc. cit.*, p. 337.

<sup>126</sup> L. Racine, «L'école unique», p. 338.

<sup>127</sup> V. Harvey, «Pour une école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 7, no 76 (15 avril-15 mai 1968) : p. 99.



La chrétienté appartenant à un passé révolu, l'Église revoit son rapport à un monde qu'elle avait eu tendance à embrigader au nom du religieux. Elle en reconnaît l'autonomie. La mission de l'Église consiste désormais à servir le monde. Missionnaire, elle ne doit plus se contenter de prêcher aux baptisés et de se retrancher derrière ses murailles. Elle se doit d'œuvrer dans le monde à qui elle annonce l'Évangile. Le message que l'Église adresse au monde ne contredit pas le principe de l'autonomie du profane. En orientant le monde vers Dieu, les chrétiens ne font que donner leur sens aux choses.

De cette conception des rapports entre le monde et l'Église, celle-ci doit déduire un nouveau mode de présence aux réalités scolaires. L'Église pénètre dans l'école comme annonciatrice de salut et non pour mener des tâches de civilisation. En conséquence, elle n'entre pas dans l'école pour y diriger des établissements ou y dispenser des matières profanes, toutes choses qui relèvent de la société civile. Sans perdre son identité, elle s'insère dans l'école pour y mener des activités missionnaires. Mais celles-ci ne doivent pas être définies en termes d'institutions catholiques car la plupart des établissements sont de caractère public et tombent de ce fait sous la juridiction de la société civile.

À la suite de P. Angers, V. Harvey fait par la suite l'analyse de trois types de présence de l'Église à l'école à la lumière de ces principes. La première d'entre elles, la confessionnalité traditionnelle, ne cadre pas avec la mission de l'Église telle que définie par Vatican II puisque ce régime assigne à l'Église des fonctions à prédominance administrative. Elle ne correspond pas à la nature présente de l'école qui, réalité profane, relève de la société civile. L'Église doit moins tendre à préserver des écoles catholiques qu'à donner une éducation de la foi dans le monde scolaire. En ce qui a trait à la confessionnalité renouvelée telle qu'elle se dégage des règlements du Comité catholique du 2 juin 1967, elle correspond davantage à la vision conciliaire. Dans le cadre de ce régime, l'enseignement dispensé repose sur le respect et la promotion des valeurs humaines : chaque discipline se voit respectée dans son objet propre. D'autre part, l'école est désormais ouverte aux nouveaux courants culturels contemporains alors qu'auparavant, il existait une séparation entre le monde scolaire et la société. De plus, l'ancienne confessionnalité prenait appui sur des structures et des moyens juridiques pour insuffler dans l'école une ambiance chrétienne. La confessionnalité

renouvelée mise plutôt sur l'engagement des maîtres, des parents et des élèves à cet égard. Toutefois, elle ne sort pas tout à fait du cadre de la chrétienté puisqu'il subsiste une confusion au plan des structures : l'établissement scolaire catholique constitue bien une institution civile, mais les activités pastorales ne relèvent pas clairement des autorités ecclésiales. Citant le P. Angers, V. Harvey écrit : «La persistance de cette confusion [...] signifie que nous n'avons pas encore tout à fait quitté le régime de chrétienté dont l'école demeure sans doute le dernier bastion»<sup>128</sup>.

Rejetant ces deux modèles, l'auteur propose à la suite de P. Angers la solution de l'école neutre ouverte qui correspond tout à fait à la situation spirituelle du milieu scolaire et à la mission de l'Église d'après la conception du Concile Vatican II. Dans ce type d'école, les cours de catéchèse, pour ceux qui les veulent, feraient partie de l'horaire régulier. Un service de pastorale y animerait la vie spirituelle. L'Église y serait présente en se mettant au service d'une communauté chrétienne, formée de maîtres et d'élèves, qui ne se confondrait pas à l'ensemble de la communauté scolaire. Selon ce modèle, l'activité pastorale relèverait de l'Église, ce qui la distinguerait des structures et des fonctions scolaires qui sont du ressort de la société civile<sup>129</sup>. Au total, suivant cette solution, l'autonomie de l'Église et la liberté de l'action évangélisatrice seraient respectées.

La solution de l'école neutre ouverte à la pastorale des Églises tarde à être adoptée au grand dam de l'équipe de la publication. En novembre 1971, V. Harvey sait gré au Rapport Parent d'avoir défini «une confessionnalité souple et ouverte»<sup>130</sup>. Mais il déplore toujours qu'y persiste cette confusion au plan des structures, confusion qui témoigne de la survivance d'un esprit de chrétienté. En août et septembre 1972, le directeur constate que rien n'a changé encore. Il déplore cette «même confiance illusoire dans les structures confessionnelles

---

<sup>128</sup> V. Harvey, *loc. cit.*, p. 101.

<sup>129</sup> V. Harvey, *loc. cit.*, p. 102.

<sup>130</sup> V. Harvey, «De l'école confessionnelle à l'école neutre ouverte», *Maintenant*, vol. 10, no 110 (novembre 1971) : p. 306.

(commissions scolaires et écoles officiellement catholiques) pour assurer l'évangélisation des jeunes»<sup>131</sup>.

En novembre 1971, H. Pelletier-Baillargeon développe ce raisonnement. Elle critique cette confiance mise dans la confessionnalité des structures pour éduquer à la foi les jeunes. Du reste, le secteur catholique tend à se confondre à «un secteur pluraliste francophone où se donne à certaines heures des cours de catéchèse et où un service de pastorale est proposé aux élèves»<sup>132</sup>. Reflétant l'état de la société, l'école catholique subit de plein fouet les effets de la sécularisation des mentalités. Il y a donc un peu d'hypocrisie à vouloir maintenir des structures officiellement catholiques. Le régime ne constitue plus qu'une «confessionnalité de papier»<sup>133</sup>. Alors que les défenseurs de l'établissement scolaire catholique invoquent le climat de l'école dans lequel doivent baigner l'enseignement et la vie de l'institution, il devient impossible de trouver un corps enseignant apte à insuffler une telle ambiance, étant donné le taux de désaffection religieuse et la pluralité des options religieuses qui y sévissent. De plus, la qualité des cours de catéchèse au niveau primaire laisse à désirer. On doit en chercher la cause dans le fait que la catéchèse revient au titulaire de classe alors qu'elle devrait relever d'un professeur spécialisé en la matière. La situation de la catéchèse au niveau secondaire est encore plus déplorable, les catéchètes ayant à faire face à des élèves plus conscients et contestataires<sup>134</sup>.

Pour remédier à cette situation, il convient selon l'auteure de «déconfessionnaliser les structures»<sup>135</sup>. À cela s'ajoute une autre condition qui lui est associée : la communauté

---

<sup>131</sup> V. Harvey, «La religion à l'école : «y a rien de changé»», *Maintenant*, vol. 11, no 118 (août-septembre 1972) : p. 22.

<sup>132</sup> Hélène Pelletier-Baillargeon, «Derrière le paravent de la confessionnalité scolaire», *Maintenant*, vol. 10, no 110 (novembre 1971) : p. 308.

<sup>133</sup> Hélène Pelletier-Baillargeon, *loc. cit.*, p. 309.

<sup>134</sup> Hélène Pelletier-Baillargeon, *loc. cit.*, p. 310.

<sup>135</sup> Hélène Pelletier-Baillargeon, *loc. cit.*, p. 310.

chrétienne, ce qui comprend les parents d'élèves, doit assumer elle-même la responsabilité de proposer le message chrétien aux jeunes et cesser de se décharger de ce rôle sur des structures. Mais, contrairement à ce que proposera dans les années 1990 le père jésuite J. Harvey, cela ne signifie pas encore de retirer du cadre scolaire la mission d'évangélisation des jeunes<sup>136</sup>. H. Pelletier-Baillargeon envisage plutôt ici de confier la responsabilité de la catéchèse à la communauté croyante dans le cadre de l'école. Comme l'écrit l'auteure :

Par le biais de la participation de comités d'école vraiment actifs et représentatifs, les parents catholiques [...] pourront proposer à l'école devenue multiconfessionnelle un cours de catéchèse authentique et sans bavures, épuré de motivations équivoques<sup>137</sup>.

Comme nous avons pu le voir, *Maintenant* propose une école aux structures déconfessionnalisées où pourra s'exercer dans le cadre de la neutralité une présence chrétienne. Comme le type de laïcité proposé explicitement auparavant, l'école neutre doit elle aussi être «ouverte», c'est-à-dire que la liberté de conscience et la pratique de la religion peuvent y fleurir. Cette neutralité est somme toute particulière, car il ne s'agit pas de «sortir la religion» complètement de l'institution. Il faudra attendre jusqu'à tout récemment pour que l'État envisage de retirer l'enseignement religieux de type confessionnel des écoles publiques. Par ailleurs, la solution proposée par la publication est révélatrice d'un certain modèle de présence de l'Église au monde et à la société. Les institutions chrétiennes appartiennent au passé; elles se déconfessionnalisent, certes, mais une présence chrétienne pourra toujours s'y exercer. Comme nous l'avons déjà vu, dans certains articles, on tient à préciser que la sécularisation n'équivaut pas à la déchristianisation ou à l'antireligion; une ouverture à la transcendance et à la religion peut exister dans le cadre de la société séculière.

Le cheminement de la revue à partir de l'arrivée de V. Harvey à la tête de la revue ne se révèle donc pas en tous points différent de la «période Bradet» au chapitre des relations entre

---

<sup>136</sup> Pour un aperçu des positions du père J. Harvey, voir Agnès Gruda, «L'Église doit lâcher l'école», *L'Actualité*, vol. 19, no 14 (15 septembre 1994) : p. 14-16.

<sup>137</sup> H. Pelletier-Baillargeon, «Derrière le paravent de la confessionnalité scolaire», p. 310.

l'Église et le monde. L'emploi du concept de sécularisation conduit toutefois à l'approbation d'une certaine désinstitutionnalisation du catholicisme. À compter de 1967, on tourne la page des institutions chrétiennes et de la chrétienté. En ce sens, nous percevons une certaine radicalisation qui va dans le sens d'une espèce de sécularisme, un sécularisme chrétien. L'appui à l'école neutre ouverte s'inscrit dans cette foulée.

#### 2.4. Conclusion

En guise de conclusion, il nous reste à comparer la «période Bradet» et celle qui suit, au chapitre du mode de présence de l'Église au monde. ». Dans un premier temps, sous la direction de H.-M. Bradet, la publication défend un type de laïcité de l'État qui repose sur la reconnaissance de la composante catholique de la nation. Un État qui ne voudra pas se voir qualifié de laïcisme devra ajuster sa législation aux diverses options et incidemment, aux sensibilités de la majorité catholique. Ainsi, il y aura une cérémonie du mariage religieux pour les chrétiens et civile pour les agnostiques. Ainsi, il y aura une école confessionnelle pour les chrétiens et neutre pour les non-chrétiens. Il en va du respect de la liberté de conscience. C'est là une forme de laïcité qui repose sur le pluralisme plutôt que sur la «laïcité intégrale». Mais, d'autre part, alors que H.-M. Bradet est à sa direction, *Maintenant* rejette clairement le cléricalisme. Cependant, la publication dominicaine ne va pas jusqu'à vouloir la déconfessionnalisation de l'école publique; on ne réclame donc pas une «laïcité intégrale». Tout au plus appuie-t-on le projet de créer un réseau neutre parallèle afin de rendre justice aux revendications de la minorité agnostique. Mais l'école tient lieu d'exception si nous tenons compte du scepticisme en ce qui a trait aux autres institutions chrétiennes. Contrairement aux «intégristes», on ne défend pas un «confessionnalisme» à tous crins, car l'institution chrétienne engendre un esprit de ghetto et empêche les chrétiens d'être présents à la société globale ainsi qu'aux groupements profanes. Ce genre de remarques ne concerne pas l'école confessionnelle, qui reste un cas à part. La dénonciation du particularisme scolaire chrétien et le souhait d'une intégration dans des structures scolaires communes n'apparaîtront vraiment que durant la période qui suit les années où H.-M. Bradet était directeur. D'autre part, plusieurs articles déplorent le «christianisme sociologique» induit par l'état de chrétienté

et les cadres institutionnels chrétiens. L'avènement d'une foi authentique parce que personnelle et libre semble même supposer la fin de ces structures. Ces arguments seront encore plus clairement exprimés par Fernand Dumont et P.-A. Liégé, au début de la «période Harvey». Malgré ce scepticisme, nous ne pouvons parler d'un «sécularisme» de *Maintenant* durant les années 1962-1965. L'insistance mise sur la confessionnalité scolaire l'interdit. De plus, le modèle de laïcité de l'État défendu par la revue loge à l'enseigne d'une espèce de communautarisme qui semble justifier des institutions ou des pratiques spécifiquement chrétiennes. Cela contredit ce scepticisme à l'égard des institutions chrétiennes qui se dégagent d'autres articles.

De l'arrivée de V. Harvey à sa direction jusqu'à sa disparition, *Maintenant* vaut par contre d'être rangé dans ce courant d'esprit, bien qu'une certaine radicalisation se fait sentir dans ses colonnes vers la fin de la «période Bradet». Tout le scepticisme concernant les institutions chrétiennes est désormais intégré à une théorie, celle de la sécularisation, en vertu de laquelle l'Église doit se retirer du temporel et donc, des domaines sociaux, politiques, culturels, etc. Le monde est reconnu dans sa profanité et son autonomie, ce qui ne laisse pas d'avoir des implications au niveau des institutions. Ainsi propose-t-on de rompre avec l'école catholique pour lui substituer une école publique neutre et commune. Par là, les chrétiens montreraient leur adaptation au processus massif et irréversible que constitue la sécularisation ainsi qu'une fidélité aux positions prises par le Concile. Il y a tout lieu de croire par ailleurs que, implicitement, la revue s'écarte alors du modèle de laïcité de l'État empreint de communautarisme qui se dégage de certains articles sous la «période Bradet». Mais, même durant les années qui suivent cette période, on défend toujours implicitement une «laïcité ouverte» où la pratique de la foi chrétienne et le rayonnement des valeurs chrétiennes pourront prospérer. Le laïcisme qui prescrit une fermeture au sacré ne fait pas encore d'émules chez les chrétiens de *Maintenant*. Pour celle-ci, la sécularisation ne sera pas ainsi antireligieuse et antichrétienne. Du reste, on veut bien une école neutre, certes, mais «ouverte».



## CHAPITRE III

### CHRISTIANISME ET ATTITUDES POLITIQUES

Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, *Maintenant* se prononce en faveur du désengagement institutionnel de l'Église avec une intensité croissante au fil de son parcours. On serait enclin à croire dès lors que sur le plan des idées politiques, la revue opte là aussi pour une spiritualisation du christianisme qui aboutit à un refus de l'engagement politique ou du moins, à un neutralisme. Or, tel n'est pas le cas. Au contraire, elle prend parti en faveur du socialisme et de l'indépendance du Québec très tôt dans son existence. Loin de s'estomper du reste, la politisation de *Maintenant* ira même s'accroissant avec les années, au moment même où son rejet de l'idée de chrétienté se radicalise.

Le présent chapitre se propose d'éclairer ce paradoxe apparent de chrétiens qui, tout en se prononçant pour la laïcisation des institutions, tiennent à s'engager politiquement au nom de la foi. Plus précisément, nous aborderons trois problèmes concernant les attitudes politiques de cette «revue chrétienne d'opinion». Dans un premier temps, il s'agira de relever le type de relations qu'entrevoit la publication entre la religion et le politique. Le modèle préconisé relève-t-il du catholicisme libéral ou intégraliste? Autrement dit, le politique constitue-t-il un domaine complètement séparé de la religion où seuls des critères purement profanes déterminent les options politiques? Ou encore, la foi dicte-t-elle un programme politique sinon des principes guidant l'action et la pensée politiques? Ce dernier cas de figure qui ne se confond pas nécessairement au catholicisme politique marque une distance par rapport aux

principes «autonomistes» de la modernité politique alors que le premier s'en approche. Ainsi, lequel de ces deux modèles s'applique le mieux à *Maintenant*?

Le second volet du chapitre dégagera de son côté les idées politiques principales de la revue, c'est-à-dire ses positions socialistes et indépendantistes. Nous tenterons de relever les étapes qui conduisent cette équipe de chrétiens à se joindre au glissement vers la gauche qui se dessine alors dans le champ intellectuel. Puis nous cernerons les contours du type de socialisme qu'adopte la publication ainsi que les principaux éléments de son argumentaire souverainiste. En plus de cet objectif, nous tâcherons de voir si le périodique ne fait que s'adapter mécaniquement à des courants de pensée séculiers ou bien s'il donne à ces thèmes une coloration propre à la tradition chrétienne. En d'autres termes, est-ce que nous retrouvons sous des formes nouvelles des principes ou des orientations qui tirent leurs origines de l'enseignement social traditionnel de l'Église comme le rejet du matérialisme, la recherche d'une troisième voie ou l'accent mis sur la société civile aux dépens de l'État? Au chapitre des idées politiques, *Maintenant* s'assimile-t-elle aux courants séculiers ou bien actualise-t-elle la pensée sociale catholique à leur contact?

Finalement, le dernier volet de ce chapitre tentera d'interpréter le sens profond du processus de politisation qui, comme nous l'avons vu, marque la revue dès l'arrivée de Vincent Harvey à la direction. Le problème est complexe. Aussi, pour le formuler simplement, nous nous demanderons si, dans un premier temps, la publication donne une finalité presque exclusivement politique au christianisme aux dépens de sa dimension spirituelle traditionnelle et si, du même coup, elle ne donne pas un sens religieux ou sacré aux causes politiques pour lesquelles elle lutte. Affirmant les affinités entre le christianisme et le socialisme, *Maintenant* ne fait-elle pas de la religion catholique une autre forme d'utopie politique? Ne la transforme-t-elle pas pratiquement en religion politique de type millénariste? Ce genre de questionnement comporte beaucoup d'implications. Aussi n'aurons-nous pas la prétention d'épuiser le sujet. Le dernier volet du chapitre s'assimile plutôt à une esquisse de réponse.

### 3.1 Les relations entre politique et religion : un intégralisme particulier

Ainsi donc, quel modèle de relations entre religion et politique prévaut dans les colonnes de la revue? Commençons par définir les notions d'intégralisme et de catholicisme libéral<sup>1</sup>. Par le premier terme, nous entendons un type de christianisme qui présente un caractère englobant. L'Évangile doit être mis dans toute la vie, c'est-à-dire que le christianisme comporte des implications, a des prolongements dans toutes les activités de l'existence, notamment le politique. En cela, il se démarque de l'esprit de la modernité qui tend à réduire à la sphère privée la religion, à la dépouiller de tous ses prolongements institutionnels et idéels hors du domaine strictement spirituel. Mais il existe différentes variétés d'intégralisme qui, selon les cas, ne transigent pas du tout ou transigent peu ou davantage avec la modernité. Le plus hostile à l'esprit moderne est l'intransigeantisme dont Émile Poulat a beaucoup traité. Il est donc dans la logique de l'intégralisme de concevoir une interpénétration entre le politique et la religion. La religion devient ici l'instance à partir de laquelle on décide de tout, même des idées politiques. Pour donner un exemple, le catholique intégraliste se dira socialiste *parce que* chrétien.

En revanche, pour le catholicisme libéral, les options politiques constituent un domaine autonome où les considérations religieuses n'interfèrent pas. Comme l'écrit Émile Poulat, pour le Dieu du catholicisme libéral, «la politique est affaire d'intérêt et de conscience : en créant le monde, il lui a bien donné des lois, mais il l'a abandonné à la responsabilité des

---

<sup>1</sup> Ces notions sont empruntées à Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, p. 33-37. Cet auteur semble tenir pour synonymes intransigeantisme et intégralisme, ce qui est contestable. Pour un exposé encore plus systématique des notions que nous évoquons, voir Suzanne Berger, «Déclin religieux et recomposition politique : une interprétation de l'exemple français», *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 66, no 1 (juillet-septembre 1988) : p. 159-162. Cet auteur préfère à intransigeantisme le concept d'intégralisme, emprunté du reste à Émile Poulat. Étienne Fouilloux tient à faire une distinction entre les notions d'intransigeantisme et d'intégralisme. Les deux notions ont en commun de s'objecter au refoulement du religieux vers le privé et l'ultime, au nom d'une vision englobante du catholicisme qui doit exercer une influence sur l'ensemble des activités humaines. Mais la variante intransigente est indissociable d'un refus acharné de la modernité, alors que l'intégralisme n'est pas par essence opposé aux compromis et aux ajustements. Voir Étienne Fouilloux, «Du catholicisme selon Émile Poulat», in Valentine Zuber, dir., *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Paris, Bayard, 2001, p. 246-252,

hommes, qu'il attend dans l'au-delà<sup>2</sup>». Pour donner un exemple, le catholique libéral se dira chrétien *et* socialiste, ne confondant pas les deux domaines, les dissociant même. Des considérations uniquement profanes président à son comportement politique.

Ainsi, la manière d'envisager les rapports entre le politique et le religieux –interpénétration ou dissociation– constitue un clivage important entre groupes catholiques car il indique une certaine relation à la modernité. Pour Émile Poulat, le clivage droite-gauche perd en revanche de sa pertinence dans le monde catholique<sup>3</sup>. Mais, ceci dit, il ne convient pas de ranger dans une seule catégorie catholiques révolutionnaires de gauche et d'autres éléments traditionalistes pour la seule raison qu'ils envisagent une étroite dépendance entre politique et religion. Les premiers ont dans certains cas rejeté l'idée de chrétienté alors que les autres, intransigeants, sont à des lieues de tout esprit séculariste.

Ces précisions faites, il nous reste à répondre à la question suivante : dans son intelligence des rapports entre religion et politique, est-ce que l'équipe de *Maintenant* correspond au modèle libéral ou intégraliste, l'étiquette intransigeante étant exclue? La réponse doit être nuancée. Tout au long de son parcours, la revue veut éviter deux extrêmes : la tutelle religieuse étroite du politique et la dissociation radicale des deux domaines. Mais son inspiration relève somme toute de l'intégralisme, la foi devant imprégner toute l'existence, même publique, du chrétien. Nous ne retrouvons pas en effet dans les colonnes de la revue l'expression nette et franche du catholicisme libéral qui installe une cloison entre politique et religion. Par exemple, Henri-Marie Bradet déplore qu'on ait pu les séparer. En étant trop axée sur les sacrements et la vie paroissiale, écrit le directeur, «l'Église ne trouve pas les moyens de concilier notre vocation chrétienne et nos tâches temporelles du 20<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>». Les chrétiens ne savent guère dès lors déduire les incidences ou les implications de la foi dans leur existence. Le directeur ajoute :

---

<sup>2</sup> Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977, p. 25.

<sup>3</sup> Émile Poulat, *op. cit.*, p. 34.

<sup>4</sup> Henri-Marie Bradet, «Le monde moderne», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 238.

Il s'ensuit un malaise, et par suite, une conclusion que les réalités quotidiennes fort concrètes ne sont pas prises au sérieux par la religion ou encore qu'il faut faire le vide religieux dès qu'il s'agit des domaines sociaux, civiques, politiques ou économiques<sup>5</sup>.

Le «vide religieux» dont on parle correspond à un christianisme dont les valeurs, les principes ne s'expriment pas ou ne s'incarnent pas hors du domaine spirituel au sens strict.

Il s'agit là d'un constat qui n'est pas du tout dans l'esprit du catholicisme libéral. Mais, pour autant, quels sont les traits de l'intégralisme de la revue? Dans un premier temps, il prend une coloration particulièrement cléricale. Ce sont les autorités ecclésiales qui décident des implications socio-politiques de la foi. Elles entendent contrôler leurs ouailles. Jusqu'à l'arrivée de Vincent Harvey à la direction de la publication dominicaine, la doctrine sociale qui repose sur des postulats intégralistes tient lieu de référence incontournable pour les chrétiens. Les propos tenus par Jean XXIII sur la socialisation dans l'encyclique *Mater et Magistra* (1961) sont abondamment repris et commentés par des collaborateurs de la revue.

La lettre de l'épiscopat du Congo que *Maintenant* publie en 1962 tant son contenu lui semble apporter des leçons utiles aux catholiques canadiens-français nous servira de principale illustration. Les évêques congolais écrivent :

À plusieurs reprises, nous avons souligné l'autonomie des laïcs dans l'action temporelle. [...] Dans le domaine du temporel, ils ne peuvent attendre de l'Église des solutions toutes faites. Reprenons l'exemple des problèmes sociaux. L'Église nous enseigne le sens véritable de l'activité économique, sa place dans la hiérarchie des valeurs. Elle précise sa pensée en condamnant des situations et des institutions injustes. Mais elle n'indique pas positivement quelles sont, dans l'état actuel des besoins du monde, les solutions les plus aptes à y répondre. Lorsque l'Église suggère des orientations positives, elle ne veut que stimuler et éclairer la libre recherche des techniciens<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Henri-Marie Bradet, *loc. cit.*, p. 239.

<sup>6</sup> «Le Québec vu à travers le Congo», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 243.

Les principes généraux relèvent de l'Église dont les attributions ne vont pas cependant jusqu'aux considérations techniques qui sont libres et laissées à la responsabilité des fidèles laïcs. La tutelle du religieux et conséquemment, de l'Église sur le politique ne se révèle pas totale toutefois.

D'autre part, quand on invite ces laïcs à ne suivre que leurs compétences techniques, les normes religieuses et les directives ecclésiastiques ne cessent jamais d'exercer une pression. Les évêques reconnaissent bien la consistance propre des réalités profanes et politiques, ce qui doit les affranchir des considérations religieuses. Mais encore là un «idéal spirituel» doit guider les fidèles laïcs :

Dans toutes les branches de l'activité humaine, les chrétiens doivent être présents, d'abord parce qu'ils sont hommes, ensuite parce que la puissance libératrice de la conception chrétienne de l'homme doit profiter au bonheur de tous. Mais ils doivent avoir soin, en chaque branche, de se tenir de plainpied [sic], avec leurs partenaires, traitant d'économie en économistes, de politique en politiciens, d'organisation sociétariaire en sociologues, conscients d'ailleurs que l'économie, la politique, la sociologie bien comprises et bien conduites leur permettront, à la fois et du même coup, de dialoguer avec leurs concitoyens et de servir leur idéal spirituel<sup>7</sup>.

En somme, les chrétiens doivent être des techniciens consciencieux, mais ils puisent dans leur foi, guidés par leurs pasteurs, les orientations éthiques :

Certains objectent que l'exercice de cette compétence est entravée par les impératifs de la foi. Il est bien vrai que le chrétien est lié intérieurement par les obligations morales, mais ces obligations sont précisément le moyen d'accéder à la vraie liberté<sup>8</sup>.

La lettre des évêques du Congo déploie en somme la stratégie suivante : elle commence par affirmer d'abord son adhésion à des principes modernes (la compétence scientifique, la

---

<sup>7</sup> *Loc. cit.*, p. 243.

<sup>8</sup> *Loc. cit.*, p. 243.



liberté) pour ensuite apporter des précisions qui semblent revenir quelque peu sur ce qui a été dans un premier temps concédé.

Pour finir avec ce document, il convient de noter l'interprétation que donne de la doctrine sociale de l'Église, l'épiscopat congolais. Contrairement aux prétentions qui l'ont animé historiquement, l'épiscopat cherche à l'assouplir, à la «désidéologiser» ou à la dissocier d'un programme politique particulier, ce qui ouvre des perspectives de libération des attitudes politiques dans le monde catholique :

«L'enseignement social de l'Église n'est pas une doctrine à mettre sur le même plan que le libéralisme, le capitalisme, le socialisme ou le communisme. Il n'est pas un «système» de la société élaboré à partir d'une quelconque vision philosophique du monde, mais la déclaration des implications sociales d'une foi religieuse<sup>9</sup>».

Ce passage semble ignorer les propositions corporatistes d'un Pie XI ou l'idéal d'une troisième voie ou d'une synthèse entre libéralisme et socialisme que formulait bien concrètement la doctrine sociale.

Plus franchement, par la suite, plusieurs contributions vont souligner que l'Évangile ne s'identifie à aucune option politique en particulier. Une telle affirmation a pour corollaire la possibilité d'une pluralisation et d'une individualisation des attitudes politiques des chrétiens. C'est le signe aussi que la doctrine sociale de l'Église cesse peu à peu d'être l'autorité universelle et obligée à laquelle se réfèrent les chrétiens. Cette idée que le christianisme ne comporte aucun programme politique deviendra un lieu commun dans les colonnes de la revue à partir de 1964. Pour Henri Dallaire, par exemple, les Écritures ne contiennent pas en

---

<sup>9</sup> *Loc. cit.*, p. 242.

elles-mêmes une politique : «L'Évangile n'est ni de droite ni de gauche<sup>10</sup>». Ou encore, le même auteur écrit :

Il ne s'agit pas ici de prescrire ou même de conseiller. Il ne s'agit pas de tirer de l'Évangile de Jésus-Christ des arguments pour ou contre le séparatisme, par exemple, pour ou contre la régionalisation des écoles. [...] En effet, sauf les cas flagrants d'injustice, il y a bien peu de décisions, dans les affaires profanes des hommes, qui peuvent se trancher directement et sans équivoque par un verset de la Bible<sup>11</sup>.

Vincent Harvey et d'autres collègues sont encore plus clairs à ce chapitre. Ainsi, traitant de la question de savoir si le christianisme impose d'opter soit pour le fédéralisme, soit pour l'indépendance du Québec, ils écrivent que l'Évangile ne prescrit aucune option en particulier :

Le chrétien, par son baptême et par sa foi au Dieu Père et Créateur de toutes choses, est pleinement chez lui au milieu de la cité terrestre. Sa foi, pourtant, lorsque se présentent à lui diverses options politiques, ne lui prescrit aucun choix ni aucun refus pourvu que ces options ne soient pas incompatibles avec ce qu'il croit<sup>12</sup>.

Nous aurons remarqué que si la foi n'indique aucune option, elle n'est pas toutefois compatible avec n'importe quelle tendance politique... C'est dire qu'elle comporte tout de même des implications sociales et politiques, à défaut de proposer positivement une politique et un programme en particulier. On refuse d'ailleurs de suggérer aussi que le politique est un domaine où la foi n'a rien à voir : «L'ordre politique n'est pas étranger à l'ordre de la foi<sup>13</sup>».

---

<sup>10</sup> Henri Dallaire, «Révolution, réaction, Évangile», *Maintenant*, vol. 3, no 34 (octobre 1964) : p. 292.

<sup>11</sup> Henri Dallaire, *loc. cit.*, p. 292.

<sup>12</sup> L.-André Gignac, Vincent Harvey et Yves Côté, «Fédéraliste ou séparatiste?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 352.

<sup>13</sup> L.-André Gignac, Vincent Harvey et Yves Côté, *loc. cit.*, p. 352.

Dans une veine similaire, prenant acte du fait que la sécularisation a libéré le politique de la tutelle du religieux, Jacques Grand'Maison conclut qu'aucune option politique –en l'occurrence le fédéralisme ou le séparatisme– n'est contraire à la foi. Il ajoute :

Les choix politiques ne relèvent pas directement des critères religieux. Ainsi le croyant reste libre dans sa démarche profane, parce que le christianisme n'est pas un autre système idéologique ou politique, à côté des autres ou au même niveau qu'eux<sup>14</sup>.

À première vue, plus que les autres collaborateurs de la revue, Jacques Grand'Maison semble réticent à l'idée d'une déduction à partir de l'Évangile d'une option politique. Comme Vincent Harvey et ses collègues dominicains, il semble toutefois attribuer, sous des apparences libérales et sécularisatrices, des implications sociopolitiques au christianisme, ce qui réduit tout de même le nombre d'options parmi lesquels il faut choisir :

Être chrétien commande un parti-pris fondamental pour une société qui s'organise en fonction de la promotion dynamique des plus défavorisés, en fonction du *nécessaire* et du *libre* accessibles à tous. Un tel parti-pris comporte des exigences évangéliques et politiques radicales<sup>15</sup>.

Dans certains autres articles, le fait que l'Évangile ne prescrit aucune option en particulier ne signifie pas nécessairement que le chrétien ne doit prendre en compte que des considérations profanes dans ses choix politiques. S'il n'y a plus de politique déduite de l'Évangile qui doive s'imposer à tous, il n'en demeure pas moins que le chrétien peut choisir ses options au nom de son interprétation personnelle de l'Évangile, au nom de motifs inspirés de la foi. Ainsi, dans une conférence donnée à l'Université de Montréal en février 1967, conférence qui n'a pas été publiée dans la revue, le directeur Vincent Harvey soutient que son intelligence personnelle de l'Évangile (qui n'est pas toutefois sans fondement objectif, comme il l'écrit)

---

<sup>14</sup> J. Grand'Maison, «L'Église québécoise face aux défis politiques», *Maintenant*, vol. 8, no 85 (avril 1969) : p. 120.

<sup>15</sup> J. Grand'Maison, «Foi et engagement politique», *Maintenant*, vol. 11, no 112 (janvier 1972) : p. 22. C'est l'auteur qui souligne.

l'avait amené à choisir le socialisme. Ceci dit, il affirme comprendre que tous les chrétiens ne puissent pas partager ce point de vue<sup>16</sup>. De son côté, dans les pages de la revue, Jean-Paul Audet qui perçoit des affinités entre socialisme et Évangile en ce qu'ils partagent des valeurs de fraternité et de paix dit respecter les doutes de certains chrétiens à ce sujet<sup>17</sup>. D'autre part, Henri Dallaire regrette que «très souvent, chez ceux qui se disent chrétiens, la foi en l'Évangile ne compte pour presque rien dans leurs options<sup>18</sup>». Si l'Évangile n'impose aucun choix, il reste tout de même au fidèle de puiser dans son rapport intime avec cette parole et de trouver des motifs religieux à ses choix. En somme, dans tous ces passages est formulé le vœu que le chrétien consultera sa foi personnelle et non plus nécessairement des directives ecclésiastiques dans la détermination de ses positions politiques.

Par ailleurs, si la foi n'impose —ou presque— aucun choix, elle doit réguler les agissements du chrétien au sein de l'option librement choisie. C'est là le thème qui revient le plus souvent avec celui consistant à affirmer que le christianisme ne comporte aucun programme politique. Ainsi, au dire de H. Dallaire, même s'il ne s'identifie à aucune partie en présence, soit la gauche, soit la droite, «l'Évangile doit se retrouver et se reconnaître, à droite comme à gauche<sup>19</sup>». L'Évangile doit servir de régulateur au sein de chaque option en tant que régulateur :

Est-il vraiment chrétien celui qui aurait choisi la Révolution —et il y en a-, sans se demander jamais comment faire une Révolution qui ressemble à celle du Christ? Est-il vraiment chrétien celui qui a choisi la Réaction sans jamais s'être demandé si et comment il servait ainsi le Christ? Chez l'un et l'autre, le christianisme n'est pas vécu; il est désincarné; il est plus nominal que réel<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Vincent Harvey, «Socialisme et foi chrétienne», in *L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972) réunis par l'équipe de la revue Maintenant*, Montréal, Fides, 1973, p. 125.

<sup>17</sup> J.-P. Audet, «Y aura-t-il toujours des pauvres?», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 285.

<sup>18</sup> H. Dallaire, «Révolution, réaction, Évangile», *Maintenant*, vol. 3, no 34 (octobre 1964) : p. 292.

<sup>19</sup> H. Dallaire, *loc. cit.*, p. 292.

<sup>20</sup> H. Dallaire, *loc. cit.*, p. 292.

Chez Vincent Harvey et ses collègues dominicains, nous retrouvons le passage suivant qui est encore plus explicite au sujet de l'instance critique que constitue la foi au sein d'un choix politique :

Le chrétien dont les choix sont arrêtés et qui a opté pour l'une ou l'autre des deux solutions, doit encore agir chrétiennement dans le cadre de son option. Sans passer en revue toutes les exigences de la foi chrétienne à cet égard, rappelons simplement que le respect des personnes, qui s'impose naturellement à tout homme, s'impose de surcroît au chrétien au nom même de sa foi<sup>21</sup>.

En somme, l'intégralisme connaît ici un déplacement : il ne se manifeste pas tellement dans la détermination des options politiques que dans la régulation du comportement politique. Nous verrons plus concrètement dans la dernière section du présent chapitre comment une certaine sensibilité d'origine chrétienne est intervenue dans la manière modérée dont *Maintenant* a vécu ses engagements politiques.

Nous retrouvons plusieurs passages dans les articles de Jacques Grand'Maison qui renvoient à ce rôle critique de la foi au sein d'une option. Cet auteur écrit ainsi :

Ici les orientations chrétiennes ne remplacent pas les démarches politiques qui doivent être aussi sécularisées que les démarches scientifiques. Par exemple, une lecture et une politique socialistes trouvent leur vérité propre en elles-mêmes. Je puis être socialiste de façon chrétienne et cela de bout en bout, sans que ma démarche soit une déduction, une application pure et simple de ma foi. Les divers engagements possibles de la Cité restent autonomes. Et je puis entrer dans le débat, coude à coude avec les incroyants, pour bâtir des projets profanes qui ont leur logique et leur dynamique propres. Et c'est à l'intérieur de ce terreau humain que les intentions et les forces spirituelles de l'évangile prennent corps<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> L.-A. Gignac, V. Harvey et Y. Côté, «Fédéraliste ou séparatiste?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 355.

<sup>22</sup> J. Grand'Maison, «Foi et engagement politique», *Maintenant*, vol. 11, no 112 (janvier 1972) : p. 22.

Dans ce passage, nous remarquons le souhait de séculariser le politique, mais sans supprimer la place du religieux. Ce dernier tient lieu plutôt d'instance critique ou de régulateur au sein de l'option choisie librement ou plutôt, à partir de critères profanes.

Dans un autre article, le prêtre-sociologue se fait encore plus explicite. Après avoir souligné le caractère pleinement profane du choix politique du chrétien, il écrit : «De plus, même au sein d'une option politique, il y a toujours une échelle de valeurs évangéliques qui est à considérer : le respect des personnes, la primauté des démunis, l'amour des ennemis, etc.<sup>23</sup>». L'auteur ne dit pas si le chrétien est seul juge du contenu concret à donner à cette régulation religieuse de l'option.

Ainsi, puisque l'Évangile ne comporte aucune option et tient lieu surtout de régulateur, nous pouvons relever implicitement l'expression d'un pluralisme et d'une personnalisation des attitudes politiques des chrétiens. Inévitablement, l'autorité de la doctrine sociale de l'Église qui a longtemps constitué la référence de l'Église universelle en matière socio-politique perd de sa force. Dans un article datant de novembre 1964, Maurice Bouchard écrit :

Cet effort [qui consiste à christianiser la société sur le plan des valeurs] exige que les papes cessent de proposer des modes d'organisation sociale à l'Église universelle : coopératisme, syndicalisme ouvrier-patronal, syndicalisme tout court, anti-socialisme, etc. Ces options relèvent des Églises locales et supposent, dans ces Églises, une réflexion soutenue et réaliste sur les modes de vie sociale les mieux appropriés aux circonstances<sup>24</sup>.

Quelques années plus tard, en octobre 1969, Fernand Dumont formule le même vœu d'une décentralisation de l'Église au chapitre politique. Il dénonce l'idée d'une Église «monolithique» qui propose «une doctrine sociale abstraite et éthérée, sans portée concrète

---

<sup>23</sup> Idem, «L'Église québécoise face aux défis politiques», *Maintenant*, vol. 8, no 85 (avril 1969) : p. 119.

<sup>24</sup> M. Bouchard, «Conformisme religieux», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 332.



sur les divers milieux sociaux<sup>25</sup>». Après les fidèles, on se dit en faveur d'une plus grande autonomie des Églises locales et incidemment, de l'Église québécoise dans leurs prises de position sociopolitique.

Ces mises en question se manifestent quelques années avant la mise au rancart de la doctrine sociale de l'Église par Paul VI dans la lettre apostolique *Octogesima Adveniens* (1971). Ce document abandonne cette notion de doctrine sociale, c'est-à-dire de parole unique ou de modèle préfabriqué qui prévaut dans toutes les situations. Il lui préfère la notion d'enseignement social de l'Église plus souple et susceptible de s'adapter aux divers contextes. D'autre part, ce document reconnaît et accepte le pluralisme politique dans le monde chrétien. Non seulement il n'y a plus de parole unique s'imposant à toutes les Églises, mais aussi il revient à chaque chrétien de décider de ses engagements et d'opérer les discernements qui sont indiqués avec l'aide de ses pasteurs<sup>26</sup>.

Il reste que l'esprit de bien des articles de *Maintenant* démontre que l'effacement de la doctrine sociale comme référence universelle et incontournable est survenu bien avant 1971, aussi loin qu'en 1964.

Toutefois, cet estompement rend Fernand Dumont nostalgique de la doctrine sociale de l'Église. Ainsi, constatant son déclin, il écrit :

Dès lors, les chrétiens sont-ils simplement réduits à des choix individuels quant aux engagements politiques qui sont exigés de tout homme. Dans son existence historique, le Peuple de Dieu ne serait plus visible, à la limite que comme une communauté liturgique ou comme un [sic] secte dont l'unanimité ne concernerait que

---

<sup>25</sup> F. Dumont, «Un nécessaire engagement dans l'histoire», *Maintenant*, vol. 8, no 89 (octobre 1969) : p. 234.

<sup>26</sup> Hugues Portelli, *Les socialismes dans le discours social catholique*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 82-83.

l'au-delà... L'enjeu, on le voit bien, dépasse la portée des encycliques dites «sociales» : il touche à la nature de l'Église<sup>27</sup>.

La systématique de l'ancienne doctrine, déplore-t-il, a cédé la place chez les chrétiens à une regrettable consécration du conjoncturel et du disparate. Ceci dit, partisan de la liberté du chrétien, Fernand Dumont écrit aussi ne pas regretter cette période où les fidèles, dans leurs choix politiques, se contentaient de suivre passivement les directives ecclésiastiques<sup>28</sup>.

Avant de conclure, il nous reste à expliquer brièvement pourquoi *Maintenant*, qui est intégraliste d'une façon particulière au chapitre des relations entre politique et religion, se distingue de la variante intransigeante. D'abord son refus de la privatisation et sa façon de lier religion et politique se situent au niveau des valeurs et non sur le plan des institutions. Nous l'avons déjà vu, *Maintenant* réduit l'expression institutionnelle du christianisme au point de rejeter l'idée de chrétienté. Elle est étrangère à l'esprit du catholicisme politique traditionnel qui préconise un régime d'union par lequel l'Église est l'alliée de l'État et au faite de l'ordre établi. À ce modèle historique, le théologien dominicain d'origine française Christian Duquoc préfère dans les colonnes de la revue une Église qui joue un rôle d'instance critique de la société plutôt que celui d'instance de légitimation asservie au pouvoir et muselée par lui. De la sorte, elle conquiert sa liberté et peut exercer un rôle prophétique<sup>29</sup>. D'autre part, la revue invite constamment au cours de son histoire les chrétiens à collaborer sur le plan politique avec les non-croyants. L'idée que les chrétiens puissent se rassembler autour de groupements politiques qui leur sont particuliers est même écartée par l'épiscopat congolais. Il envisage plutôt des institutions profanes et neutres où tous, croyants comme incroyants, collaborent en vue du bien commun<sup>30</sup>. Ce qui s'applique au cas congolais vaut

---

<sup>27</sup> F. Dumont, «L'impasse d'une doctrine sociale», *Maintenant*, vol. 8, no 88 (août-septembre 1969) : p. 201.

<sup>28</sup> F. Dumont, «Se rassembler autour des tâches urgentes», *Maintenant*, vol. 9, no 101 (décembre 1970) : p. 318-319.

<sup>29</sup> C. Duquoc, «Christianisme et politique», *Maintenant*, vol. 7, no 81 (novembre-décembre 1968) : p. 259-262.

<sup>30</sup> «Le Québec vu à travers le Congo», *Maintenant*, vol. 1, nos 7-8 (juillet-août 1962) : p. 242.

sans doute dans l'esprit des animateurs de la revue pour le contexte québécois. Du reste, comme nous l'avons vu, *Maintenant* elle-même ouvrira de plus en plus ses portes aux incroyants au point de les accueillir dans son comité de rédaction.

Pour conclure, *Maintenant* refuse d'associer une idéologie en particulier au christianisme. On ne peut déduire de l'Évangile un programme ou une option qui, parce qu'ils seraient l'expression même de la foi, s'imposeraient à tous les chrétiens. Jadis, la doctrine sociale qui a eu des origines intransigeantes incontestables caressait une telle ambition. Pour autant, toutefois, la revue n'a pas une sensibilité catholique libérale au sens que lui donne Émile Poulat. Elle refuse la privatisation du christianisme en vertu de laquelle il n'aurait rien à dire sur le plan politique. Mais elle assouplit ce qu'avait de rigide la tutelle du religieux sur le politique. L'Évangile ne semble que tenir lieu d'instance critique au sein d'une option choisie de façon séculière. Certains auteurs insistent toutefois pour dire que la foi comporte tout de même des implications socio-politiques.

Mais, contrairement à la variante intransigeante, l'intégralisme de *Maintenant* sur le plan politique transige avec certains principes modernes. D'un côté, il ne se manifeste qu'au niveau des valeurs éthico-politiques. La revue invite d'ailleurs à la collaboration avec les incroyants et ne s'engage pas dès lors dans un particularisme institutionnel chrétien qui serait le paravent d'un désir de restauration de la chrétienté. D'autre part, l'intégralisme de *Maintenant* légitime une pluralisation et une individualisation là où auparavant le cléricalisme ambitionnait d'imposer une vérité politique au nom du Christ aux ouailles voire à la société. Quand il n'invoque pas des raisons purement séculières, le chrétien peut opter pour une idéologie qui correspond à son interprétation personnelle –et non pas institutionnelle– de l'Évangile. La voie est pavée à une libération des attitudes politiques dans le monde catholique. Entre-temps, la doctrine sociale de l'Église cesse d'être pour les fidèles et les Églises locales la référence officielle en ce qui a trait aux implications sociales et politiques de l'Évangile. *Maintenant* a par conséquent les coudées encore plus franches pour prendre parti en faveur du socialisme, face auquel le magistère romain se révèle d'ailleurs moins sévère qu'autrefois, bien que toujours prudent, et de l'indépendantisme.

### 3.2 Une gauche chrétienne socialiste et indépendantiste

Considérant les orientations socialiste et souverainiste de la publication, il nous reste à voir si, en vertu de son intégralisme, sa sensibilité chrétienne qui doit en théorie avoir pour inspiration entre autres l'enseignement social traditionnel de l'Église colore par certains traits la texture de ses idées politiques. Certes, la doctrine sociale cesse entre-temps d'être la référence obligée, permettant des choix inédits pour des catholiques québécois. Mais il reste que cette doctrine a pu façonner l'esprit de bien des chrétiens qui ne peuvent jamais complètement s'en affranchir. Elle constitue un réservoir d'idées et de principes toujours disponible. Aussi, dans cette section, nous tâcherons de relever les continuités et les ruptures par rapport à la tradition sociale chrétienne. Sous des dehors de nouveautés peuvent toujours se cacher de profondes permanences. En revanche, des discontinuités, des ruptures qui marquent un virage dans les attitudes politiques des chrétiens peuvent prendre forme. L'intégralisme de *Maintenant* semble cependant nous interdire de penser qu'elle ne fait que reprendre sans leur donner une teinte chrétienne les idées politiques qui circulent dans le champ intellectuel. Dans les pages qui suivront, nous traiterons séparément pour des fins de commodité les positions socialistes et nationalistes de *Maintenant* qui sont dans les faits intimement interreliées.

#### 3.2.1 Les conditions du passage de *Maintenant* au socialisme

Considérant le socialisme de la revue, nous traiterons dans un premier temps des conditions qui l'ont menée à se situer à gauche après quelques hésitations. Avant de classer officiellement et clairement le socialisme parmi ses orientations centrales dans un éditorial de janvier 1967, *Maintenant* refuse de trancher entre la gauche et la droite. Elle est centriste à la manière de la doctrine sociale de l'Église qui tente d'occuper un espace entre le libéralisme et le socialisme ou le communisme. Dès lors, il n'est peut-être pas permis de parler d'une revue de gauche. Il n'est pas difficile d'illustrer cette tendance modérée. Ainsi, en mai 1962, H.-M. Bradet soutient en éditorial que la revue n'est pas engagée si on entend par engagement fanatisme, exclusivisme ou esprit de clocher. Le directeur se méfie du fanatisme qui

absolutise un camp, une école de pensée, une famille politique aux dépens d'une autre. Il rejette le schéma binaire droite-gauche, car chaque camp a selon lui ses points forts et ses points faibles. Implicitement, il semble dire qu'il ne faut pas être que de droite ou de gauche, mais qu'il convient d'en faire la synthèse :

Le Christ a pu dire : «Qui n'est pas avec moi est contre moi». Avec tous les autres : hommes, idées et faits, on peut éviter un tel radicalisme. C'est que Lui est la «Vérité et la Vie» alors que tous, nous n'en avons que des parcelles, des miettes, des facettes. [...] Sommaire et primaire, pour ne pas dire malhonnête ou intéressée, la mentalité qui met la vérité à gauche ou à droite, qui cède souvent même à la fréquente tentation d'y situer Lui-même<sup>31</sup>.

Puis vient cette position centriste :

En conséquence, nous ne sommes ni d'une droite qui se refuse à réviser les situations et les institutions; ni d'une gauche qui préfère la destruction à l'amélioration, qui croit que le progrès consiste à faire table rase de toutes les valeurs accumulées<sup>32</sup>.

Deux autres éditoriaux écrits de la main de Henri Dallaire reprennent en substance ce raisonnement. En juin 1962, le secrétaire à la rédaction constate qu'une nouvelle droite, la «néo-droite», s'organise en réaction à une gauche trop vigoureuse :

Gare à une gauche trop forte qui nivellerait sans égards la droite. Outre qu'elle se priverait, et priverait la société d'idées justes, son autocratie absolue serait une erreur puisqu'il s'ensuivrait des martyrs, du ressentiment et de la méfiance<sup>33</sup>.

Gauche et droite doivent coexister. Elles s'équilibrent ainsi l'une l'autre. Dès que l'une prédomine, il s'ensuit un déséquilibre, des excès, l'autre partie n'étant pas écoutée. Or, en l'occurrence, la gauche domine, ce qui heurte l'esprit modéré de l'auteur. Dans un autre

---

<sup>31</sup> H.-M. Bradet, «Sommes-nous engagés?», *Maintenant*, vol. 1, no 5 (mai 1962) : p. 157. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>32</sup> H.-M. Bradet, *loc. cit.*, p. 158.

<sup>33</sup> H. Dallaire, «La néo-droite», *Maintenant*, vol. 1, no 6 (juin 1962) : p. 200.

éditorial datant d'octobre 1964, ce dernier refuse encore de trancher entre révolution ou réaction, les deux camps pouvant être susceptibles d'un engagement évangélique<sup>34</sup>.

Bien que depuis novembre 1964, nombre d'articles témoignent d'un glissement vers la gauche et le socialisme, ce refus de se situer clairement à gauche s'exprime encore dans l'éditorial d'automne 1965 qui amorce la reprise de la revue après l'affaire Bradet. Malgré une profession de foi personnaliste et communautaire, *Maintenant* ne s'affiche pas sans ambages comme étant de gauche. Elle ne récuse pas cette étiquette comme naguère, mais elle semble la trouver réductrice. «Faut-il y voir [dans cette orientation personnaliste et communautaire] une profession de gauche? Au sens large, peut-être! Mais on ne saurait emprisonner cette orientation dans le carcan de l'éternel schéma droite-gauche<sup>35</sup>».

L'équipe de direction préfère dire que *Maintenant* est dans le camp du progrès, appuyant sur l'accélérateur plutôt que sur le frein. Ceci dit, les réticences tomberont par la suite, *Maintenant* ne faisant plus de mystère sur son orientation de gauche et socialiste.

Mais qu'est-ce qui prépare cette adhésion au socialisme et à la gauche? Plusieurs facteurs entrent en ligne de compte, dont les plus déterminants ont trait à l'interprétation que l'on se fait des affinités entre christianisme et socialisme. Il faut aussi invoquer les pressions qui émanent du champ intellectuel de l'époque, lequel s'oriente de plus en plus vers une gauche marxisante, que l'on songe notamment à *Parti-Pris*. Ainsi, en décembre 1963, un intellectuel en ascension comme Pierre Vallières dénonce les «pseudo-audaces» de *Maintenant* qui se contentent d'un maigre réformisme sans envisager un seul instant la révolution dans laquelle espère la jeunesse québécoise : «Les dilettantes quelque peu anti-cléricaux [sic] de *Maintenant* se contentent bien souvent d'une halte désinvolte au seuil de l'automation, du

---

<sup>34</sup> Idem, «Révolution, réaction, Évangile», *Maintenant*, vol. 3, no 34 (octobre 1964) : p. 291.

<sup>35</sup> Vincent Harvey, Pierre Saucier, Hélène Pelletier-Baillargeon et Paul Doucet, «Après l'entracte», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 259-260.



socialisme, du laïcisme, du syndicalisme... et très loin de la révolution<sup>36</sup>». Cette prise de position heurte les animateurs de la revue ainsi qu'en témoigne la réplique de Pierre-J.-G. Vennat qui réplique que *Maintenant* est au contraire bel et bien révolutionnaire. Seulement sa révolution consiste à changer l'Église au moment où des révolutionnaires de salon n'arrivent pas à s'entendre sur les combats politiques à mener<sup>37</sup>. Pour Jacques Pelletier, il aurait fallu plutôt écrire que *Maintenant* n'est pas révolutionnaire, ce qui n'est pas un «péché»<sup>38</sup>. Une telle remarque indique tout l'aura qui entoure la notion de révolution. La critique de Pierre Vallières a sans doute fait mouche.

Mais l'influence de *Parti-Pris* est autrement décisif. Dans un article de fond datant de novembre 1964, Pierre Saucier veut se situer par rapport à la triade partipriste (indépendantisme, socialisme et laïcisme). Il en retient le bien-fondé tout en en atténuant chacun des termes. Ce positionnement par rapport à ces trois thèmes va marquer la revue qui les expurgera de leur caractère beaucoup trop radical. Il écrit ainsi :

À la trinité partipriste, il est permis d'opposer une autre triade qui pourrait être par exemple un état [sic] québécois souverain [plutôt qu'indépendant], social-démocratique [plutôt que le socialisme intégral et marxiste] et pluraliste [plutôt que le laïcisme sectaire de *Parti Pris*]. La solution peut fort bien se trouver entre les réformettes citélibristes et le bain de sang partipriste<sup>39</sup>.

L'auteur ne semble pas devoir trancher entre le réformisme et la révolution, bien qu'il marque une certaine préférence pour la seconde.

---

<sup>36</sup> Pierre Vallières, «Pseudo-audaces de *Maintenant*», *Maintenant*, vol. 2, no 24 (décembre 1963) : p. 377.

<sup>37</sup> P.-J.-G., «Le gargarisme des révolutionnaires de salon», *Maintenant*, vol. 2, no 24 (décembre 1963) : p. 378-379.

<sup>38</sup> Jacques Pelletier, «Les jeunes et les idées», *Maintenant*, vol. 3, no 26 (février 1964) : p. 58.

<sup>39</sup> Pierre Saucier, «Réformiste ou révolutionnaire?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 351. Comme nous le verrons le caractère «social-démocratique» de cet État québécois souverain ne renvoie pas à la social-démocratie que *Maintenant* juge inacceptable puisqu'elle l'allie du «néo-capitalisme», mais au socialisme démocratique.

Une incitation au «conformisme révolutionnaire» s'exerce sur *Maintenant* de la part du champ intellectuel acquis à cet idéal. Finalement, les réticences tombent, quand l'incompatibilité entre christianisme et révolution cesse d'apparaître comme évident. Pierre Saucier écrit ainsi un éditorial intitulé «Chrétien et révolutionnaire» en avril 1965, quelques mois avant l'éclatement de l'affaire Bradet et un mois après l'éditorial de Henri Dallaire, «Révolution, réaction, Évangile» (octobre 1964) qui affirmait que la réaction comme la révolution méritent respect. En revanche, P. Saucier prend parti pour la révolution, c'est-à-dire «un bouleversement radical des structures et des institutions en vue d'instaurer par tous les moyens nécessaires un ordre jugé comme idéal<sup>40</sup>». Le chrétien n'est pas condamné à être un réformiste. Selon l'auteur, on a longtemps cru que le chrétien ne pouvait être révolutionnaire car il est «citoyen de deux cités», ce qui le rendrait étranger aux combats de cette terre et l'aliénerait<sup>41</sup>. Mais, au contraire, le chrétien est bien de cette terre. Loin d'inhiber, la foi est «un stimulant prodigieux à une action révolutionnaire»<sup>42</sup>. Du reste, le Christ lui-même est le «plus grand révolutionnaire de tous les temps»<sup>43</sup>. Nous le voyons, l'auteur attribue au message chrétien des implications révolutionnaires; dès lors, en combinant Évangile et politique, il manifeste un intégralisme encore plus net que tout ce que nous avons vu dans la première section. Malgré certaines incohérences, ce qu'il faut retenir, c'est que la réticence à associer le chrétien à la révolution est supprimée<sup>44</sup>. Nous mesurons tout le chemin parcouru quand nous comparons cette légitimation de l'action révolutionnaire

---

<sup>40</sup> P. Saucier, «Chrétien et révolutionnaire», *Maintenant*, vol. 4, no 40 (avril 1965) : p. 114. Il est à noter que déjà, dans «Réformiste ou révolutionnaire?», l'auteur considère le caractère révolutionnaire du christianisme.

<sup>41</sup> P. Saucier, *loc. cit.*, p. 114.

<sup>42</sup> P. Saucier, *loc. cit.*, p. 114.

<sup>43</sup> P. Saucier, *loc. cit.* p. 113.

<sup>44</sup> L'auteur écrit que le chrétien révolutionnaire refuse à la fois le simplisme et l'esprit de partisanerie, qui sont pourtant tous deux inévitablement le propre de la révolution. *Loc. cit.*, p. 116.

avec la dénonciation des idéologies socialistes «subversives» par Louis Lachance en mars 1962<sup>45</sup>.

D'autres articles mettent en lumière la possibilité pour les chrétiens d'opter pour le socialisme. Il faut songer dans un premier temps aux contributions de Gérard Dion. Ce dernier explique dans deux textes les propos de Jean XXIII sur la socialisation tenus dans l'encyclique sociale, *Mater et Magistra* (1961). Ce pape donne à la notion de socialisation plusieurs significations. Elle peut évoquer les nationalisations et les étatisations de certains secteurs au profit de l'État. Même si l'auteur insiste pour dire que cette acception est loin d'être la seule, il estime que la propriété publique des moyens de production devient indispensable en certaines circonstances pour des motifs de bien commun. D'autre part, sans parler d'un transfert de propriété, cette notion renvoie le plus souvent à ce phénomène par lequel l'instance étatique intervient de plus en plus dans la vie sociale et politique là où auparavant des institutions privées exerçaient ces fonctions<sup>46</sup>. Jean XXIII valorise ce phénomène propre aux sociétés modernes. Mais, ceci dit, ce pape montre tout de même certaines réserves puisqu'il évoque les dangers que pourrait faire courir à l'initiative individuelle la socialisation<sup>47</sup>. Le pape insiste en outre sur la nécessité de corps ou de groupements intermédiaires pour faire contrepoids à l'État.

La revue emploie souvent le terme de socialisation pour justifier certaines mesures qui élargissent l'aire d'intervention de l'État québécois, qu'il s'agisse du Bill 60, du bien-être social ou de la nationalisation de l'électricité. Dès lors, cette encyclique a pour effet de légitimer d'un point de vue catholique la montée de l'État-providence partout dans le monde occidental et incidemment, au Québec, ce qui a pu scandaliser des fidèles «attachés au passé<sup>48</sup>». Rome invite ainsi les chrétiens à se défaire de leurs réflexes antiétatistes à un

---

<sup>45</sup> L. Lachance, «Actualité de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», *Maintenant*, vol. 1, no 3 (mars 1963) : p. 85.

<sup>46</sup> G. Dion, «Socialisation», *Maintenant*, vol. 2, no 23 (novembre 1963) : p. 331-332.

<sup>47</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 332.

<sup>48</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 331.

moment où la doctrine sociale catholique constitue toujours une autorité universelle. Mais *Mater et Magistra* contribue aussi à dédramatiser la question du socialisme sur lequel pesait un interdit. Ainsi, considérant que l'idéologie socialiste n'est plus tenue en suspicion au Québec comme auparavant, Pierre Saucier évoque l'attitude nouvelle de l'Église qui, bien qu'elle se montre réservée à l'égard du socialisme, «reconnait depuis Jean XXIII les bienfaits de la socialisation<sup>49</sup>».

L'article «Église et socialisme» de Gérard Dion (décembre 1963) qui fait suite au texte sur la socialisation témoigne de ce changement d'attitude dans le monde catholique par rapport à la doctrine socialiste. L'auteur commence par faire remarquer qu'il existe une très grande variété de socialismes, du socialisme démocratique au marxisme, qui ne constitue qu'un modèle parmi d'autres. Ensuite, il évoque l'évolution interne du socialisme depuis quelques décennies. Ainsi, les aspects irritants du socialisme se sont estompés et du même coup, des idées associées à cette idéologie ont été adoptées par des forces sociales qui ne lui étaient pas identifiées<sup>50</sup>. Nous pouvons nous demander si les changements au sein du socialisme auxquels l'auteur fait allusion ne renvoient pas aux révisions social-démocrates. Quoi qu'il en soit, si l'Église affiche dès lors moins de dureté à l'égard du socialisme, ce n'est pas parce qu'elle a changé d'avis, c'est plutôt parce que cette doctrine a modifié certains de ses traits. Mais il reste que le socialisme «matérialiste et totalitaire» ne peut faire l'objet d'aucun compromis<sup>51</sup>. Ainsi, le marxisme et plus généralement, le communisme soviétique sont exclus.

D'autres contributions cherchent à démontrer les affinités entre socialisme et christianisme. L'article de Jean-Paul Audet datant de l'automne 1965 se révèle intéressant pour trois raisons. D'abord, il critique l'approche morale traditionnelle dans la résolution des problèmes sociaux. Il ne suffit pas de dénoncer des causes morales. «Non, c'est une illusion trop facile

---

<sup>49</sup> P. Saucier, «Réformiste ou révolutionnaire?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 349.

<sup>50</sup> G. Dion, «Église et socialisme», *Maintenant*, vol. 2, no 24 (décembre 1963) : p. 371.

<sup>51</sup> G. Dion, *loc. cit.*, p. 371.

de la morale. Richesse et pauvreté ne tiennent pas seulement à l'inconscience et au mauvais vouloir des hommes. Elles tiennent aussi –et en un sens, plus profondément,– aux structures<sup>52</sup>». Les approches traditionnelles de la charité qui ont été celles des chrétiens et de l'Église sont jugées inadéquates et remplacées par une sensibilité sociologique qui permet d'envisager des solutions socialisantes intervenant au niveau des structures sociales. D'autre part, J.-P. Audet considère le socialisme comme un effort rationnel qui va dans le sens de l'histoire. Or, loin d'être un homme du passé, le chrétien est tourné vers l'avenir en vertu de son espérance. Celle-ci projette dès ici-bas et pour l'avenir une nouvelle création :

Il [le chrétien] n'est donc pas en définitive un homme du passé, quelles que soient les apparences données par certains, mais un homme de l'avenir, tendu vers une mutation progressive de toutes les valeurs authentiques déjà présentes dans l'histoire. L'aménagement fraternel des ressources, des services et des biens fait partie intégrante de l'espérance et des tâches de cette «création»<sup>53</sup>.

En somme, l'espérance chrétienne peut tout à fait nourrir des visées socialisantes. Aussi, l'auteur s'emploie à réfuter les préventions des fidèles qui ressentent humainement la nécessité du socialisme, mais non chrétiennement. Certains chrétiens invoquent l'Onction à Béthanie (Mathieu, 26, 11; Marc 14, 7 et Jean 12, 8) alors que Jésus a dit à ses apôtres: «Il y aura toujours des pauvres parmi vous». Ils en concluent que pour le Christ, la pauvreté est une fatalité de l'histoire. J.-P. Audet fait remarquer en revanche qu'on ne peut tirer une loi de l'histoire d'un passage aussi succinct. Dès lors, le chrétien a toute liberté pour envisager une action au-delà de l'aumône, en l'occurrence dans un aménagement des structures de distribution des biens qui soit juste et fraternel. Ainsi, démontant cet argument scripturaire, l'auteur donne liberté au chrétien d'opter pour le socialisme qui peut même se concilier avec son espérance religieuse.

---

<sup>52</sup> J.-P. Audet, «Y aura-t-il toujours des pauvres?», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 284.

<sup>53</sup> J.-P. Audet, *loc. cit.*, p. 285.

Dans la même livraison d'automne 1965, Fernand Dumont insiste sur les affinités entre socialisme et christianisme. Il va même jusqu'à évoquer un rapport de complémentarité entre ces deux «espérances». Le christianisme apporte au socialisme ce qui lui manque, et inversement. Une telle interpénétration du religieux et du politique relève encore de l'attitude intégraliste. Ainsi, l'idéal socialiste qui se représente «une société où les consciences communiqueraient directement les unes avec les autres», où il n'y aurait plus d'État, de monnaie, voire d'institutions, évoque pour l'auteur le Royaume des Cieux<sup>54</sup>. Le christianisme apporte ici au socialisme en ce que cette utopie qui doit stimuler les espoirs ne pourra jamais se réaliser dans l'histoire. Quant au socialisme, il apporte au christianisme un aspect concret, temporel, historique à son espérance. Si le chrétien attend le Royaume de Dieu, il pourra lutter dans sa vie de tous les jours pour que vienne un royaume des hommes<sup>55</sup>. Nous pourrions multiplier les exemples d'apports réciproques du christianisme et du socialisme que mentionne F. Dumont<sup>56</sup>.

Pour finir, toutes ces contributions, tous ces articles ont préparé la prise de position éditoriale explicite de la revue pour le socialisme en janvier 1967<sup>57</sup>. Les pressions du champ intellectuel ont joué un rôle non négligeable en ce sens. Mais ce qui a été décisif, ce sont les contributions qui ont permis d'envisager une compatibilité entre le socialisme d'une part et la doctrine sociale catholique et la logique même de l'espérance chrétienne d'autre part.

---

<sup>54</sup> F. Dumont, «Chrétien et socialiste», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 288.

<sup>55</sup> F. Dumont, *loc. cit.*, p. 288.

<sup>56</sup> Quelques mois plus tard, Jean Proulx se fait encore plus explicite quant au «point de rencontre de l'utopie socialiste avec l'utopie ou l'espérance chrétienne». Il écrit ainsi : «Ce socialisme ne pose-t-il pas les fondements de la société fraternelle que veut être le Royaume de Dieu, les bases de la réconciliation entre hommes voulue par le Christ?». En somme, la prudence théorique qu'on affichait dans les liens pouvant exister entre l'Évangile et une idéologie politique en particulier et que nous avons pu remarquer dans la première section n'est pas aussi manifeste ici. L'attitude intégraliste prend ici un aspect encore plus vif. J. Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 105.

<sup>57</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 4.



### 3.2.2 Le socialisme particulier de *Maintenant*

Il nous reste à dégager les principaux traits du socialisme défendu par la revue. À cet égard, nous verrons qu'elle propose un «socialisme démocratique» dont les contours sont assez flous. Une chose est certaine : c'est qu'elle entend se démarquer des modèles socialistes existants, du modèle soviétique notamment, pour envisager un type de socialisme qui se veut au premier chef original et inédit. Elle se veut toutefois à la gauche de la social-démocratie, jugée trop indulgente envers un capitalisme détesté. Par ailleurs, nous retrouvons au sein de ce socialisme particulier la présence de certains thèmes chrétiens traditionnels.

Pour commencer, quels rapports l'équipe de la revue entretient-elle avec le marxisme? Des principes au cœur de la doctrine marxiste ou plus précisément du marxisme-léninisme font l'objet d'une condamnation sans équivoque. Songeons notamment à la lutte des classes, qui dresse les hommes les uns contre les autres dans un climat de haine, ainsi que la dictature du prolétariat<sup>58</sup>. Mais le rapport au marxisme ne se résume pas à ce genre de critique qui témoigne d'une inspiration chrétienne incontestable. À vrai dire, la relation à cette doctrine évolue avec les années. Elle devient plutôt ambiguë. Pour Jacques Grand'Maison, Marx demeure une autorité dont on n'explique pas vraiment l'influence qu'il a sur soi, mais qu'on cherche à dissocier de certaines interprétations dogmatiques qui tendent à dénaturer sa pensée. Cet auteur écrit : «Une lecture en creux de l'humanisme marxiste et de l'itinéraire de Marx pourrait établir des connivences spirituelles que bien des gauchistes superficiels ne saisissent pas, tellement ils sont aliénés par leur nouvelle scolastique socialiste<sup>59</sup>».

On affirme ici que le marxisme n'est pas tellement incompatible avec le christianisme. Les groupuscules gauchistes sont par ailleurs dénoncés en ce qu'ils véhiculent un marxisme

---

<sup>58</sup> Voir par exemple, Pierre Saucier, «Les tensions de la foi», *Maintenant*, vol. 3, nos 31-32 (juillet-août 1964) : p. 224; P. Saucier, «Chrétien et révolutionnaire», *Maintenant*, vol. 4, no 40 (avril 1965) : p. 116 et Hélène Pelletier-Baillargeon, «Une heure avec Jacques Loew. I. Bilan d'une expérience», *Maintenant*, vol. 5, no 52 (avril 1966) : p. 128. Jacques Loew est un prêtre-ouvrier français.

<sup>59</sup> J. Grand'Maison, «L'Église sur la place (suite)», *Maintenant*, vol. 12, no 122 (janvier 1973) : p. 36.

simplifié et dogmatique qui déforme la pensée du maître. Ce genre de considérations abondent dans la revue vers la fin de son existence<sup>60</sup>. Ces remarques se révèlent trop fragmentaires pour formuler un bilan, mais tout se passe comme si la revue entend interpréter Marx d'une façon qui sort des sentiers battus et s'écarte de la vulgate marxiste officielle. De son côté, il n'y a que Louis O'Neill qui considère sans réserve la théorie de la lutte des classes. Dans un article d'octobre 1974, il salue l'adhésion des militants chrétiens français au Parti socialiste et au Parti communiste<sup>61</sup>.

Par ailleurs, quelle place la revue donne-t-elle à la violence politique qui est au cœur de la conception la plus communément admise de la révolution? Plusieurs articles et éditoriaux abordent la question du terrorisme felquiste. Le phénomène à ses débuts, c'est-à-dire à l'aube des années 1960, est unanimement dénoncé. Mais, vers la fin de la décennie et lors de la Crise d'octobre 1970, la revue explique les actes terroristes par la violence et l'injustice sociale qui alimentent le sentiment de révolte. Ceci dit, elle ne justifie pas le phénomène, eu égard au contexte démocratique québécois<sup>62</sup>. Quoi qu'il en soit, la question felquiste devient un prétexte pour traiter de la violence politique. L'équipe en vient à esquisser les traits d'une «théologie de la révolution» qui annonce peut-être la théologie de la libération, que la revue mentionne du reste fort peu. Marquant une préférence pour la paix et la fraternité, elle n'exclut pas la violence, l'estimant nécessaire dans certains contextes marqués par une répression et une injustice criantes. Au demeurant, le christianisme ne se caractérise pas que par un message de non-violence. Des chrétiens éminents ont pu user de violence : «Nous n'avons pas plus le droit de renier Jeanne d'Arc et Camillo Torrès que Gandhi ou Martin

---

<sup>60</sup> Voir par exemple Fernand Dumont, «L'âge du déracinement», *Maintenant*, vol. 13, no 141 (décembre 1974) : p. 7. Le discours abstrait et rébarbatif de cette extrême-gauche est la cible d'une attaque en règle de Pierre Vadeboncoeur dans le même numéro.

<sup>61</sup> L. O'Neill, «Chrétiens en conflit et lutte des classes», *Maintenant*, vol. 13, no 139 (octobre 1974) : p. 27-29.

<sup>62</sup> Voir par exemple P. Saucier et V. Harvey, «La violence à assumer et à dépasser», *Maintenant*, vol. 8, no 86 (mai 1969) : p. 130-134 et La Direction, «Pour sortir du cercle vicieux de la violence», *Maintenant*, vol. 9, no 100 (novembre 1970) : p. 274-275.

Luther King<sup>63</sup>». Mais, malgré ce refus d'exclure définitivement le recours à la violence, *Maintenant* se représente surtout une révolution pacifique qui se déroulera comme dans le Chili d'Allende par la voie électorale. Le modèle chilien constitue ainsi au dire de la rédaction un exemple pour le Québec<sup>64</sup>. Dès lors, une démarche pédagogique visant à conscientiser le peuple s'impose. Il s'agit là d'un impératif qui conduit au découragement quand la population ne suit pas...

À d'autres égards, il est difficile d'affirmer que, hors de tout doute, *Maintenant* adhère au marxisme. Dans «Chrétien et socialiste» (automne 1965), Fernand Dumont qui prend en compte la très grande variété de socialismes refuse de trancher et de n'en retenir qu'un seul modèle. Son approche se veut, pour ainsi dire, œcuménique<sup>65</sup>.

Qu'en est-il du principe éminemment marxiste de la socialisation des moyens de production? *Maintenant* se prononce-t-elle pour un collectivisme étatiste? Les deux seuls passages qui abordent cet aspect ne tranchent pas clairement la question. La direction affirme dans l'éditorial de janvier 1967 que la promotion socio-économique de chacun «ne peut s'obtenir que par l'accession à la propriété des biens de production d'un État vraiment démocratique<sup>66</sup>». Ici, la socialisation préconisée s'inscrit dans une conception élargie de la démocratie qui concerne jusqu'à la vie économique. En mars 1967, Jean Proulx prône seulement la propriété publique des grands moyens de production et des services publics<sup>67</sup>. Il semble hasardeux de déduire de ces passages l'orientation de la revue en matière de socialisation des moyens de production et de propriété privée. Ils semblent indiquer une certaine adhésion au socialisme collectiviste. Mais quelques années plus tôt, Pierre Saucier

---

<sup>63</sup> P. Saucier et V. Harvey, «La violence à assumer et à dépasser», *Maintenant*, vol. 8, no 86 (mai 1969) : p. 132.

<sup>64</sup> La Rédaction, «Pourquoi un dossier sur le Chili?», *Maintenant*, vol. 10, no 107 (juin-juillet 1971) : p. 168.

<sup>65</sup> F. Dumont, «Chrétien et socialiste», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 287.

<sup>66</sup> La Direction, «Cinq ans après», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 4.

<sup>67</sup> J. Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 105.

avait dénoncé le «socialisme intégral» de *Parti-Pris*, ce qui laisse suggérer une autre attitude sur cette question<sup>68</sup>. Ici, une remarque mérite d'être faite : quand son existence sera mise en cause, *Maintenant* ne fera-t-elle pas appel à des hommes d'affaires, en l'occurrence Pierre Péladeau, pour assurer sa survie? Aussi, nous pouvons nous questionner sur ce collectivisme.

Le rapport de *Maintenant* au marxisme est difficile à cerner. Mais nous pouvons en revanche conclure qu'elle témoigne d'une certaine réserve vis-à-vis du marxisme-léninisme ou du communisme (dictature du prolétariat, lutte des classes). En revanche, si l'attitude de l'équipe de la revue à l'égard du socialisme marxiste ne laisse pas de marquer une certaine ambiguïté, il n'en demeure pas moins qu'elle se situe clairement à gauche de la social-démocratie qui n'envisage que le réformisme et fait le jeu du néo-capitalisme. Or, *Maintenant* souscrit, comme nous l'avons vu, à une certaine mythologie révolutionnaire. Elle tient de plus un discours nettement anticapitaliste. Pierre Saucier reproche ainsi au N.P.D. de tirer son inspiration du travaillisme britannique pragmatique et réformiste, et non des partis socialistes marxistes d'Europe continentale. Cette formation politique propose une «socio-démocratie [sic] de *welfare state*» qui n'ambitionne qu'à corriger par des mesures sociales les excès du néo-capitalisme; elle contribue donc au maintien du système libéral<sup>69</sup>. Le régime capitaliste qui court vers sa perte présente le vice de ne reposer égoïstement que sur la quête du profit. Critiquant le nouveau ministre unioniste Maurice Bellemarre qui annonce la fin des socialisations, Vincent Harvey soutient qu'on ne peut considérer l'entreprise privée comme un principe de développement car ne recherchant que le profit, elle ne peut œuvrer en faveur du bien commun<sup>70</sup>. Par ailleurs, nous pouvons nous demander si cette condamnation de la social-démocratie ne s'estompe pas dans les faits avec l'adhésion du l'équipe de la revue au programme du Parti québécois. Comme on sait, ce dernier a vu dans les social-démocraties scandinaves des modèles à imiter.

---

<sup>68</sup> P. Saucier, «Réformiste ou révolutionnaire?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 351.

<sup>69</sup> P. Saucier, «Offensive d'une gauche», *Maintenant*, vol. 6, no 65 (mai 1967) : p. 176-178. Il est à noter que malgré ces réserves, l'auteur appuie tout de même le N.P.D. car les autres partis politiques fédéraux présentent une sensibilité sociale moins forte.

<sup>70</sup> V. Harvey, «Canonisation du «free enterprise»», *Maintenant*, vol 6, no 61 (janvier 1967) : p. 6.

Au total, donc, ni marxisme (ou à tout le moins on véhicule un marxisme inarticulé et flou), ni social-démocratie. Malgré tout, *Maintenant* se caractérise par une phraséologie anticapitaliste et révolutionnaire. Il s'agit de changer le système, l'ordre ou le désordre établi. La revue définit un «socialisme démocratique» qui veut faire la synthèse du libéralisme, pour ses valeurs de libertés, et du socialisme, pour ses valeurs communautaires et de justice sociale<sup>71</sup>. Dans la lignée du personnalisme chrétien qui est une forme de troisième voie, elle revendique bien haut ses valeurs personnelles et communautaires. Mais, en l'occurrence, la synthèse de *Maintenant* ne se résume pas à une idéologie «ni gauche-ni droite»; elle veut se situer clairement à gauche et se réclame du socialisme. S'il rejette le capitalisme vénal, ce «socialisme démocratique» refuse clairement le modèle du communisme soviétique jugé totalitaire. Comme l'écrit Jacques Flamand, le passage à un socialisme démocratique et non soviétique est possible, ainsi que le démontre le printemps de Prague (1968)<sup>72</sup>. Ce socialisme démocratique qui veut éviter les impasses des deux grands modèles rappelle en somme la troisième voie chrétienne, même si l'étiquette socialiste est loin de rebuter.

Ce modèle de socialisme manque de clarté. Il présente des contours plutôt flous. C'est dire qu'il veut en tous points se démarquer des modèles socialistes existants qui se révèlent insatisfaisants. Aussi entend-on faire preuve d'originalité et de créativité afin, notamment, de ne pas retomber dans les ornières du «socialisme réel». Aussi retrouve-t-on dans les colonnes de la revue plusieurs remarques qui témoignent de cette intention centrale. Par exemple, *Maintenant* publie un article de la revue chrétienne française *Frères du Monde* qui souligne entre autres choses que le socialisme est en construction : «Mais nous ne devons pas perdre de vue que le socialisme n'est pas fait. Il se cherche. [...] Notre témoignage sera celui d'une recherche ouverte, refusant tout dogmatisme...<sup>73</sup>». Nous remarquons ici ce souci de sortir des sentiers battus et des modèles établis. Jacques Flamand témoigne de la même intention. C'est

---

<sup>71</sup> P. Saucier, «Réformiste ou révolutionnaire?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 351.

<sup>72</sup> J. Flamand, «Crise des sociétés capitalistes et options socialistes», *Maintenant*, vol. 8, no 88 (août-septembre 1969) : p. 219-220.

<sup>73</sup> Raymond Domergue, «Un monde qui tend au socialisme?», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 106. Tiré de *Frères du Monde, Socialisme et christianisme*.



à chaque pays de bâtir son type de socialisme démocratique en tenant compte de son expérience propre et du contexte :

Il n'y a pas une forme de socialisme mais plusieurs, à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler le socialisme démocratique, celui qui sauvegarde les libertés tout en réduisant, jusqu'à les supprimer, les écarts de revenus et de niveau culturel entre citoyens d'un même État. Chaque pays doit découvrir la forme qui lui est la plus adaptée, sans se figer à l'intérieur d'un modèle établi<sup>74</sup>.

Il n'est pas étonnant dès lors que *Maintenant* propose un modèle de socialisme proprement québécois qui tienne compte des aspirations et des traditions du Québec. Ainsi, cette affirmation prend une coloration nationaliste, mais, plus profondément encore, il s'agit de se défaire d'une attitude de «colonisés» qui, présente chez certains membres de la classe intellectuelle québécoise, consiste à valoriser les modèles importés au détriment des expériences et des façons de faire propres au Québec<sup>75</sup>. Ce socialisme québécois témoigne lui aussi de ce souci de sortir des sentiers battus. Il s'agit de faire preuve de créativité et de se dégager de l'impérialisme des modèles étrangers. Mais ce modèle national prend de plus un aspect plus ou moins passéiste. Ce socialisme québécois est la réponse historique à des aspirations anciennes : «Un tel socialisme de caractère démocratique, et qui s'appuie sur la participation, est le seul système qui répond aux aspirations les plus anciennes et les plus profondes des Canadiens français<sup>76</sup>». La solidarité paysanne de naguère qui était étrangère aux conflits de classe doit être réactualisée : «Il est encore temps de réassumer cette solidarité pour lui donner un dynamisme nouveau en accord avec les traditions qui définissent l'être québécois<sup>77</sup>». Ce recours au passé est aussi manifeste chez Fernand Dumont. La quête

<sup>74</sup> J. Flaman, «Crise des sociétés capitalistes et options socialistes», *Maintenant*, vol. 8, no 88 (août-septembre 1969) : p. 220.

<sup>75</sup> Sur cette attitude qui consiste à imiter les modèles étrangers, voir par exemple F. Dumont, «Notre culture, entre le passé et le présent», *Maintenant*, vol. 9, no 100 (novembre 1970) : p. 290-292. Sur le «socialisme québécois», voir par exemple : La Rédaction, «Pour un socialisme d'ici», *Maintenant*, vol. 11, no 114 (mars 1972) : p. 6.

<sup>76</sup> P. Saucier et V. Harvey, «Le statu quo particulier «bread and butter»», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1971) : p. 331.

<sup>77</sup> P. Saucier et V. Harvey, *loc. cit.*, p. 331.



contemporaine du socialisme s'inscrit dans la lignée des traditions communautaires canadiennes-françaises qui, des campagnes, se sont acclimatées au milieu urbain. Dans *La vigile du Québec*, relève V. Harvey, F. Dumont écrit par ailleurs que malgré des thèmes conservateurs, la pensée sociale au Québec a nourri le rêve d'une société égalitaire<sup>78</sup>. Les définisseurs du socialisme devraient tirer profit de ces traditions. Anticipant les critiques, Fernand Dumont écrit : «On persistera, malgré tout, à m'accuser de tirer du passé trop de leçons et trop de ressources pour l'avenir. Ce n'est d'ailleurs pas bien porté chez les socialistes<sup>79</sup>». Les sources d'inspiration historiques du socialisme de l'auteur le démarquent en effet du caractère modernisateur qui caractérise la plupart des intellectuels socialistes québécois. Il faut sans doute y voir un effet de la sensibilité chrétienne. Comme l'écrit Vincent Harvey dans son compte rendu de *La vigile du Québec*, «notre chance ne réside-t-elle pas dans la conjugaison de la créativité et du souvenir?»<sup>80</sup>

Après avoir tenté de dessiner la physionomie générale de ce socialisme démocratique, le moment est venu d'en dégager certains aspects qui s'inscrivent dans la tradition sociale chrétienne. Bien évidemment, les idées socialistes de *Maintenant* ne se distinguent pas en tous points de celles de la gauche séculière. Ainsi, en plus de rejeter le réformisme, la revue professe elle aussi un certain étatismisme qui va à contre-courant de la tradition catholique québécoise. Elle soutient que l'accession du Québec à la pleine souveraineté politique requiert le socialisme, lequel implique une forte implication de l'État dans le secteur économique. C'est le seul moyen, pense-t-on, de rehausser le degré de contrôle francophone de l'économie québécoise<sup>81</sup>. On évoque souvent d'ailleurs la nécessité d'une planification de

---

<sup>78</sup> V. Harvey, «Un livre à lire : *La vigile du Québec* de Fernand Dumont», *Maintenant*, vol. 10, no 107 (juin-juillet 1971) : p. 166.

<sup>79</sup> F. Dumont, «Socialisme et solidarités», *Maintenant*, vol. 11, no 115 (avril 1972) : p. 11.

<sup>80</sup> V. Harvey, «Un livre à lire : *La vigile du Québec* de Fernand Dumont», *Maintenant*, vol. 10, no 107 (juin-juillet 1971) : p. 166. Comme Fernand Dumont, Vincent Harvey se prononce pour un socialisme québécois, c'est-à-dire «un socialisme de chez-nous qui tienne compte de notre situation géographique, de nos possibilités économiques, de nos aspirations culturelles, de nos valeurs traditionnelles et de notre passé démocratique». Ibid.

<sup>81</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon, A. Charbonneau, L. Racine et Y. Gosselin, «To be or not to be», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 236. Nous retrouvons un point de vue comparable dans P. Saucier et V. Harvey, «Le statu quo particulier «bread and butter»», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1967) : p. 330.

l'économie par l'État. Comme nous l'avons vu, une telle prise de distance avec l'antiétatisme de la pensée sociale catholique québécoise s'est trouvée légitimée par les positions de Jean XXIII concernant la socialisation. Le rapprochement avec la gauche séculière a pu se faire dès lors. Mais un tel étatisme se trouve contrebalancé par l'accent que met l'équipe de la revue sur la société civile. En effet, elle insiste fortement sur la notion de participation, ce qui confère un caractère éminemment démocratique à sa vision du socialisme :

Le socialisme, en effet, tel qu'il doit être entendu, implique un élargissement de la base du pouvoir au profit de la participation des masses et, partant, au détriment des dictatures d'élites, fussent-elles politiques. Le socialisme ainsi conçu n'est qu'une nouvelle façon de nommer la démocratie<sup>82</sup>.

Une telle dualité de l'étatisme et de la participation se retrouve d'ailleurs au sein du programme du Parti québécois qu'analyse l'équipe de la revue dans le numéro de mars 1970<sup>83</sup>. Au dire de Robert Boily, cette formation est divisée en deux ailes, l'une technocratique et l'autre participationniste qui souhaite une consultation et une participation des citoyens au processus décisionnel de l'État. L'équipe de la revue semble tenir à cette dualité, par souci d'efficacité et de démocratie. Mais il reste qu'il est loisible de se demander si les militants d'origine chrétienne ne se retrouvent pas alors principalement au sein de l'aile participationniste de la formation souverainiste.

Par ailleurs, un État fort ne constitue pas le seul moyen de remédier au régime capitaliste. L'idéal coopératiste s'exprime dans quelques articles de la revue. Jacques-A. Lamarche évoque la possibilité de jeter les fondements d'un réseau de coopératives alimentaires qui soit

---

<sup>82</sup> P. Saucier et V. Harvey, *loc. cit.*, p. 330-331.

<sup>83</sup> Robert Boily, «Le pari du P.Q. : un État fort et efficace dans une démocratie de participation», *Maintenant*, vol. 9, no 94 (mars 1970) : p. 74-87.

parallèle au réseau capitaliste<sup>84</sup>. Mais, ceci dit, la pensée autogestionnaire est plutôt anémique dans les colonnes de la revue.

Nous retrouvons toutefois dans *Maintenant* l'expression d'une confiance dans les capacités de la société civile pour s'organiser et formuler des revendications auprès des pouvoirs publics. La revue valorise en effet les comités de citoyens qui, vers la fin des années 1960 et le début des années 1970, voient le jour un peu partout au Québec. Dans la même veine, le Front d'Action Populaire (FRAP) qui fait au commencement de la décennie 1970 la lutte à l'administration Drapeau fait l'objet de nombreux articles<sup>85</sup>. La nécessité d'une société civile dynamique et organisée en vue d'une transformation de la société se dégage de ces contributions. Dans l'esprit de l'équipe de la revue, l'État et les formations politiques ne constituent pas ainsi les seuls instruments destinés au changement social. Nous retrouvons aussi l'idée, contraire au paternalisme, selon laquelle les démunis, les déshérités, les laissés pour compte doivent être les acteurs de leur promotion sociale, politique et économique, ce qui est conforme à la vision chrétienne de l'homme comme sujet responsable et moral. Comme l'écrit Hélène Pelletier-Baillargeon, au sujet de certaines initiatives populaires dans un quartier défavorisé de Montréal, «admettons enfin que les déshérités de Pointe Saint-Charles et d'ailleurs ont le droit de choisir eux-mêmes leurs moyens de salut<sup>86</sup>. Il est assez intéressant de constater que cette vision du «potentiel d'auto-organisation de la société civile» ainsi que cette valorisation de l'auto-libération des démunis caractérisent aussi les

---

<sup>84</sup> Jacques-A. Lamarche, «Dialogues financiers avec mes étudiants. Pourquoi investir dans les coopératives alimentaires», *Maintenant*, vol. 9, no 97 (juin-juillet 1970) : p. 207. Deux autres articles traitent du même sujet : Renée Rowan, «Cooprix, c'est quoi?», *Maintenant*, vol. 9, no 93 (février 1970) : p. 56-57 et Jacques-A. Lamarche, «Une recherche coopérative», *Maintenant*, vol. 9, no 93 (février 1970) : p. 48-56.

<sup>85</sup> Voir entre autres Jean-Pierre Fournier, «L'offensive du Front d'Action Populaire (FRAP)», *Maintenant*, vol. 9, no 99 (octobre 1970) : p. 246-249.

<sup>86</sup> H. Pelletier-Baillargeon, «À Pointe Saint-Charles. Réveil des citoyens», *Maintenant*, vol. 8, no 84 (mars 1969) : p. 88.

idées politiques des militants d'origine chrétienne qui investissent dans les années 1960 et 1970 le Parti socialiste et le Parti communiste français<sup>87</sup>.

Autre survivance de la doctrine sociale catholique, la revue affiche un point de vue «antimatérialiste». Reprenant la position de Jean XXIII, Gérard Dion soutient que le socialisme est condamnable s'il est associé à «une conception de la vie close sur le temporel dans laquelle le bien-être est considéré comme un objectif suprême de la société»<sup>88</sup>. Or, il convient de remarquer que *Maintenant* va reprendre cette méfiance vis-à-vis d'objectifs par trop «matérialistes». Fernand Dumont traite de ce thème à quelques reprises. Ainsi approuve-t-il le point de vue défendu jadis par Emmanuel Mounier selon lequel :

Une révolution pour l'abondance, le confort et la sécurité, si ses mobiles ne sont pas plus profonds, conduit plus sûrement après les violences de la révolte à une universalisation de l'exécrable idéal petit-bourgeois qu'à une authentique libération spirituelle<sup>89</sup>.

D'autre part, tout en affirmant ne pas négliger les questions matérielles, le même auteur s'insurge contre une politique qui ne vise qu'à transformer la société en «une immense épicerie collective»<sup>90</sup>. Du reste, en mars 1971, le directeur du moment, Vincent Harvey, fait figurer parmi les principes directeurs qui guident le comité de rédaction dans ses engagements et prises de position politiques le «truisme» suivant qui reprend la parole du Christ johannique : «L'homme ne vit pas seulement de pain»<sup>91</sup>. Il est à noter toutefois que ce principe suit celui qui affirme, comme Saint Thomas d'Aquin, que «le pain et le beurre

---

<sup>87</sup> Suzanne Berger, «Déclin religieux et recomposition politique : une interprétation de l'exemple français», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 66, no 1 (juillet-septembre 1988) : p. 170-176. Cette gauche d'origine catholique s'est distinguée par ses idées autogestionnaires et sa relativisation du rôle de l'État, ce qui a heurté la gauche laïque traditionnelle plutôt étatiste.

<sup>88</sup> G. Dion, «Église et socialisme», *Maintenant*, vol. 2, no 24 (décembre 1963) : p. 377.

<sup>89</sup> F. Dumont, «Mounier toujours présent», *Maintenant*, vol. 9, no 97 (juin-juillet 1970) : p. 202.

<sup>90</sup> Idem, «Se rassembler autour des tâches urgentes», *Maintenant*, vol. 9, no 101 (décembre 1970) : p. 318.

<sup>91</sup> V. Harvey, «Un nouveau comité de rédaction», *Maintenant*, vol. 10, no 104 (mars 1971) : p. 67.

constituent le seuil de la libération de l'homme et de sa civilisation<sup>92</sup>». Un tel rejet du matérialisme se concilie avec la dénonciation de la société de consommation capitaliste qui, selon les socialistes, misent sur l'avoir au lieu de valoriser l'être.

Les thèmes chrétiens traditionnels ne sont donc pas absents de la conception que *Maintenant* se fait du socialisme. Outre le refus d'une insistance exclusive sur le confort matériel, nous retrouvons une valorisation de la société civile, ce qui rectifie un certain étatisme qui représente un virage majeur dans les milieux chrétiens. De même, cette synthèse du socialisme démocratique qui entend combiner justice sociale et libertés démocratiques s'inscrit dans la tradition centriste chrétienne. Mais l'analyse ne doit pas se contenter de mentionner ces survivances. Il y a un réel passage à gauche qui est une conversion à certaines idées des courants séculiers et laïcs. Sans aller jusqu'à épouser intégralement les thèses partipristes par exemple, *Maintenant* se veut à la gauche de la social-démocratie réformiste. Elle se dit de plus révolutionnaire, rejetant le système capitaliste. N'oublions pas non plus son étatisme, même s'il est tempéré par certains principes. Quoi qu'en pense Vincent Harvey dans une communication à la Conférence catholique canadienne (1971)<sup>93</sup>, le socialisme de *Maintenant* va plus loin, par son marxisme inarticulé et son adhésion au mythe révolutionnaire, que celui qu'envisage le magistère romain sous le pontificat de Paul VI.<sup>94</sup>

### 3.2.3 Les positions indépendantistes de *Maintenant*

Il nous reste *Maintenant* à relever les positions de la revue concernant la question nationale. Malgré quelques articles au ton nettement antinationaliste, elle affiche très tôt des sympathies nationalistes. Celles-ci vont alors de l'autonomisme jusqu'à l'indépendantisme pour finalement opter en 1967 en faveur de la souveraineté du Québec. Ici, le fait que l'idée de

---

<sup>92</sup> V. Harvey, *loc. cit.*, p. 67.

<sup>93</sup> Cette communication a été publiée dans la revue : V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 36.

<sup>94</sup> Sur les positions sociales et politiques de Paul VI, voir Hugues Portelli, *op. cit.*, p. 78-83.

l'indépendance séduise la jeunesse intellectuelle a sans doute contribué à cette conversion. Mais, plus généralement, l'époque est aux remises en question constitutionnelles. Avant de dégager l'évolution de la revue en cette matière ainsi que les principaux traits de son indépendantisme, nous aimerions d'abord considérer les rapports que *Maintenant* entrevoit entre nationalisme et christianisme.

En règle générale, la revue aborde la question nationale sous un angle beaucoup plus séculier qu'en ce qui concerne le problème des relations entre foi chrétienne et socialisme. Elle cherche clairement à se démarquer du clérical-nationalisme de naguère réputé pour ses aspects conservateurs désormais unanimement dénoncés<sup>95</sup>. Quelques auteurs soutiennent même que le mariage du nationalisme et de la religion se révèle particulièrement dangereux<sup>96</sup>. À plusieurs signes, nous voyons que la revue rompt avec la doctrine groulxienne qui instaure un lien de solidarité et d'interdépendance entre le nationalisme canadien-français et le catholicisme.

Mais, avant de prononcer la rupture, la revue publie en juillet 1963 une entrevue dans laquelle Lionel Groulx s'explique sur ce point :

En résumé, notre nationalisme doit être catholique d'abord. Notre milieu national est d'atmosphère et d'essence catholiques. Il faut que la religion ait un sol, un cadre humain et qu'elle s'épanouisse dans nos mœurs, notre culture, notre vie politique, sociale et même économique. [...] Ou bien nous accomplirons notre mission comme peuple canadien-français catholique (nous nous conserverons et grandirons) ou bien nous sommes voués à déchoir<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Louis Balthazar, «Figures du nationalisme», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 238-242.

<sup>96</sup> P. Saucier, «Nationalismes et patriotisme», *Maintenant*, vol. 3, no 30 (juin 1964) : p. 204 et Jean Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 105.

<sup>97</sup> Marcel-A. Gagnon, «Portrait en miniature d'un grand historien. Le chanoine Groulx», *Maintenant*, vol. 2, nos 19-20 (juillet-août 1963) : p. 238.



Dans ce passage, nous constatons que le chanoine-historien se présente la nation comme étant par essence de foi catholique : il est dès lors inévitable que son sentiment national doit être imprégné de catholicisme. Sous peine de verser dans l'abstraction, ce dernier doit s'incarner dans le milieu national et être solidaire de ses combats et de son destin. Un tel point va à l'encontre de la sécularité. D'ailleurs, Lionel Groulx a vu d'un mauvais œil le processus de laïcisation qui balaie le Québec durant la Révolution tranquille<sup>98</sup>.

Toutefois, quelques mois plus tard, en octobre 1963, la revue donne la réplique au père dominicain Georges-Henri Lévesque qui, déjà réputé pour ses distinctions entre le temporel et le spirituel, défend un point de vue opposé. Pour lui, le national et le religieux ne peuvent plus être intimement associés pour des raisons qui tiennent autant au nouveau contexte du pluralisme religieux en milieu canadien-français qu'à une question de principe (le surnaturel ne peut être assujetti à un motif naturel) :

Que ça nous plaise ou non, il nous faut être réalistes et tenir compte d'un fait : l'unanimité spirituelle et l'homogénéité religieuses [sic] de notre peuple sont choses du passé. Le présent s'ouvre sur la diversité. [...] Les temps ne sont plus où canadien-français signifiait presque infailliblement catholique et où des doctrines nationalistes, à tort bien entendu, exigeaient la croyance catholique comme un des traits essentiels du citoyen canadien-français, comme si l'on pouvait subordonner un acte surnaturel à un motif naturel<sup>99</sup>.

La question des rapports entre religieux et national oppose les deux hommes depuis déjà quelques décennies, depuis le moment en fait où l'action nationale et l'action catholique ont été séparées. Le caractère non national de l'action catholique déplaisait vivement au chanoine.

Dans cette querelle, *Maintenant* semble prendre parti pour le père dominicain. En novembre 1964, Vincent Harvey (qui a été dans sa jeunesse directeur diocésain de la JEC) et d'autres

---

<sup>98</sup> Gérard Bouchard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003, p. 222. Le chanoine-historien détestait de plus la revue *Maintenant* (ibid., p. 223).

<sup>99</sup> G.-H. Lévesque, «Le nouveau laïcat», *Maintenant*, vol. 2, no 22 (octobre 1963) : p. 294.

collègues dominicains dissocient la question nationale de la question religieuse. Trop longtemps, disent-ils, on a établi un lien de solidarité entre les deux causes : la vitalité de la foi catholique au Québec voire en Amérique du Nord dépendait de la survie et de l'épanouissement de la nation canadienne-française. Les pères dominicains résument ainsi les conséquences de cette synthèse qui évoque l'esprit de l'œuvre groulxienne :

Pendant longtemps, aux yeux de plusieurs, le sort de la foi chrétienne du peuple canadien-français apparaissait lié au sort de sa langue et de sa culture. Dans cette optique, il pourrait sembler à qui ne voit de salut pour la langue et la culture française que dans la séparation, qu'un chrétien au Québec devrait être séparatiste<sup>100</sup>.

Les auteurs s'inscrivent en faux contre cette conclusion. Ils affirment :

Il est certain que la foi chrétienne, pour s'épanouir au milieu d'un peuple, doit se plier à certaines lois d'incarnation.[...] Pour autant, on ne saurait affirmer que le sort de la foi soit totalement lié au sort de la langue et de la culture. Même si le fédéralisme signifiait un jour la mort de la culture française au Canada —ce qui demeure peu probable—, il ne constituerait pas une menace directe à notre foi<sup>101</sup>.

On ne saurait mieux dissocier les deux causes. Cette dissociation mène à une sécularisation de la lutte nationale :

Par ailleurs, l'unité chrétienne des Canadiens français étant révolue, il apparaît certain qu'à l'avenir, on dissociera, de fait, les problèmes de vie française et les problèmes de foi. Beaucoup voudront envisager pour lui-même le sort de notre langue et de notre culture. Et ils auront raison<sup>102</sup>.

Par ailleurs, puisque de l'Évangile, on ne saurait déduire laquelle des deux options —le fédéralisme ou le séparatisme— il faut choisir, les chrétiens sont libres de pencher en faveur de

---

<sup>100</sup> L.-A. Gignac, V. Harvey et Y. Côté, «Fédéraliste ou séparatiste?», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 352.

<sup>101</sup> L.-A. Gignac, V. Harvey et Y. Côté, *loc.cit.*, p. 352.

<sup>102</sup> L.-A. Gignac, V. Harvey et Y. Côté, *loc.cit.*, p. 352 et 355.

l'une ou de l'autre solution, à cela près qu'une variété de séparatisme qui aboutirait à un repli xénophobe sur soi est répréhensible sur le plan religieux<sup>103</sup>. L'idée que les options sont libres d'un point de vue moral avait déjà été défendue par Louis O'Neill en janvier 1963<sup>104</sup>.

Libérée des considérations religieuses, la question nationale peut désormais être abordée selon des critères exclusivement profanes. Les chrétiens sont même libres de s'engager dans l'un ou l'autre des camps en présence. En septembre 1967, la revue opte officiellement pour des solutions d'émancipation ou d'affirmation nationale. Son indépendance se solidifiant dans les années 1970, elle n'invoque que rarement des arguments de nature religieuse en faveur de son option. En février 1969, Jacques Grand'Maison semble déplorer que le facteur religieux n'intervient que fort peu dans le nouveau nationalisme<sup>105</sup>. Selon lui, l'Église québécoise reste trop à l'écart de la lutte pour l'émancipation. Mais, dans une communication à la Conférence catholique canadienne datant de 1971 et qui est publiée dans la revue en 1972, Vincent Harvey invoque des penseurs religieux pour justifier la cause souverainiste. Jésus-Christ et Saint Thomas d'Aquin se voient ainsi sollicités. Le premier, dans son ministère, et le second, dans ses écrits, prouvent que l'universalisme passe par le particulier, qu'on atteint l'universel que par le particulier. Le Christ a d'abord porté son message à Israël, étant même sévère à l'égard des Gentils, pour ensuite donner une dimension universaliste à l'Évangile. Par ailleurs, «on ne devient être pour les autres, selon l'expression de Bonhoeffer, à propos du Christ, que dans la mesure où l'on a une pleine conscience de son identité individuelle et collective»<sup>106</sup>. L'auteur conclut que ces «motifs profondément chrétiens» ont inspiré les positions souverainistes de la revue. Il est à noter que ce genre d'argumentation qui se retrouve souvent dans la revue se présente aussi sous des allures séculières, sans même faire référence à des penseurs chrétiens.

---

<sup>103</sup> L.-A. Gignac, V. Harvey et Y. Côté, *loc.cit.* p. 355.

<sup>104</sup> L. O'Neill, «Que penser du séparatisme?», *Maintenant*, vol. 2, no 13 (janvier 1963) : p. 11.

<sup>105</sup> J. Grand'Maison, «Jonas et le nationalisme de Baptiste», *Maintenant*, vol. 8, no 83 (février 1969) : p. 46.

<sup>106</sup> V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 36.

Mais, à vrai dire, la revue a à lutter contre l'opinion plus ou moins vague que le christianisme, loin de justifier les nationalismes, invite à la fraternité humaine et à l'universalisme. Jacques Grand'Maison évoque cette opinion (qui a sans doute été utilisée, ajouterions-nous, par des fédéralistes chrétiens)<sup>107</sup>. Nous sentons une gêne dans les propos de la revue, pour des motifs religieux et plus généralement humanitaires : le nationalisme québécois ne signifie pas nécessairement un particularisme contraire à l'universalisme et à la fraternité humaine. Il propose le vrai universalisme qui passe par l'assomption du particulier, alors que les fédéralistes prêchent un universalisme «abstrait et désincarné»<sup>108</sup>. C'est là un thème qui revient souvent.

En somme, nous assistons à une sécularisation du nationalisme parallèle à une définition désormais séculière de la nation. Mais, si, en définitive, le traitement à accorder à la question nationale peut désormais faire l'objet d'une option libre au point de vue religieux, nous devons nous demander ce qui incite les chrétiens de la mouvance de *Maintenant* à afficher des sympathies nationalistes voire, plus tard, indépendantistes, plutôt que de s'orienter vers le fédéralisme. À cet égard, nous pouvons affirmer que ces chrétiens veulent être présents au courant d'affirmation nationale qui traverse la société québécoise dans les années 1960. L'idée fait son chemin alors que les Canadiens français redressent l'échine après des siècles de sujétion et de colonialisme. Ainsi, en novembre 1964, Maurice Bouchard reproche aux intellectuels chrétiens progressistes qui, sous le régime duplessiste, ont milité pour la démocratisation de la société d'avoir une attitude crispée vis-à-vis de la cause indépendantiste. Soit ils ont de fortes réticences et se sont associés au fédéralisme, soit, au mieux, ils font preuve d'attentisme. L'auteur comprend leur méfiance car, en somme, les deux tendances du mouvement nationaliste, la réactionnaire, intégriste et capitaliste d'une part et la séparatiste, plutôt incroyante et socialiste d'autre part, ne brillent pas pour leur sens démocratique. Les chrétiens doivent se joindre pourtant aux séparatistes qui ont, ceci dit,

---

<sup>107</sup> J. Grand'Maison, «Jonas et le nationalisme de Baptiste», *Maintenant*, vol. 8, no 83 (février 1969) : p. 43-44. À partir des Évangiles, on peut conclure facilement selon l'auteur à un Christ antinationaliste.

<sup>108</sup> V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 36.

séduit la jeunesse intellectuelle. S'ils ne le font pas, ils feront preuve de dogmatisme. Puis Maurice Bouchard ajoute :

S'il faut encore que l'aile libérale et démocratique de cette Église fasse obstacle d'une manière dogmatique à la volonté d'autodétermination du peuple, la jeunesse qui est encore très conformiste sur le plan religieux, au lieu de valoriser la foi qui lui a été donnée en héritage, risque fort de basculer dans l'incroyance et l'athéisme militant<sup>109</sup>.

En somme, il ne faut pas mettre en demeure la jeunesse de choisir entre la foi et l'option politique qui la séduit. S'ils s'engagent dans cette voie, les intellectuels chrétiens veilleront ainsi à éviter la déchristianisation et à assurer la pérennité de la foi... L'auteur évacue en somme la question du bien-fondé sur le plan humain et éthique du séparatisme. En mars 1967, Jean Proulx formule en revanche une idée semblable : le chrétien peut être présent et participer à ce mouvement pour l'affirmation d'un peuple et à cette lutte pour «le droit à l'autodétermination nationale du Canada français<sup>110</sup>». Dès lors, les chrétiens ne doivent pas aller à contre-courant. Mais il ne convient pas d'insister sur ce genre de motifs plutôt opportunistes. Il faut en effet voir dans les prises de position de la revue une réelle conversion au mouvement néo-nationaliste, avec ses valeurs d'affirmation de soi qui rompent avec un long complexe d'infériorité<sup>111</sup>. En revanche, pour un Pierre Saucier, par exemple, l'antinationalisme trudeauiste se révèle injustifiable<sup>112</sup>.

Étant donné cette ambiance particulière et ces antécédents, la revue prend officiellement position sur la question nationale en septembre 1967, quelques mois après la visite du général

<sup>109</sup> M. Bouchard, «Conformisme religieux», *Maintenant*, vol. 3, no 35 (novembre 1964) : p. 332.

<sup>110</sup> J. Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 104.

<sup>111</sup> P. Saucier, «Nationalismes et patriotisme», *Maintenant*, vol. 3, no 30 (juin 1964) : p. 205-206. Il est à noter que cet auteur renvoie dos à dos l'antinationalisme trudeauiste qui, en décrétant la fin des patries, fait montre d'une attitude coloniale et le séparatisme «extrémiste» qui témoigne d'un «anticolonialisme juvénile et passionné» (ibid., p. 204). Il se prononce en revanche pour un «Québec fort» et dédramatise la question de l'indépendance, qui «ne serait pas la fin du monde», comme le dit René Lévesque (P. Saucier, *loc. cit.*, p. 206).

<sup>112</sup> «La haine quasi malade que l'on voue au séparatisme, on la reporte bien souvent sur le nationalisme le plus légitime». P. Saucier, *loc. cit.*, p. 206.

de Gaulle. Son nationalisme, qui se veut séculier et ne sollicite nullement les encycliques pontificales, n'exclut aucune option : elle envisage à la fois un élargissement de l'autonomie du Québec dans le cadre canadien et l'indépendance : «États associés, statut particulier, indépendance, voilà autant d'approches qui nous ont fait prendre conscience de ce que nous sommes et qui nous acheminent vers une solution définitive<sup>113</sup>».

L'adhésion à l'indépendantisme, sans ambiguïté, suivra dans un éditorial de novembre 1967, quand il apparaîtra que l'option du statut particulier constitue une coquille vide et une illusion<sup>114</sup>. Jamais plus, par la suite, l'hypothèse autonomiste ne sera sérieusement envisagée.

Dans ces deux éditoriaux de septembre et de novembre 1967, on lie par ailleurs socialisme et nationalisme, ce qui sera une constante par la suite : «L'option socialiste nous paraît indissociablement liée à l'option nationaliste au Québec<sup>115</sup>». La revue défend donc un nationalisme qui se solidarise avec des idées progressistes, ce qui, étant le propre du néo-nationalisme, rompt avec l'ancienne synthèse cléricalo-nationaliste qui liait conservatisme social et autonomie provinciale. Du reste, les quelques articles qui affichaient un ton antinationaliste au début du parcours de *Maintenant* réfutaient le nationalisme en raison de son alliance avec la droite et la bourgeoisie<sup>116</sup>. En somme, le nationalisme progressiste des chrétiens de *Maintenant* rompt avec tout un pan de la tradition catholique québécoise. Les allusions fréquentes à un droit à l'autodétermination contrastent de plus avec le nationalisme de Lionel Groulx et de *l'Action française* qui, tout en invoquant l'idéal d'un «État français»

<sup>113</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon, A. Charbonneau, L. Racine et Y. Gosselin, «To be or not to be», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 237.

<sup>114</sup> P. Saucier et V. Harvey, «Le statu quo particulier «bread and butter»», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1967) : p. 329-332.

<sup>115</sup> V. Harvey et al. «To be or not to be», p. 236.

<sup>116</sup> Voir, par exemple, Noël Pérusse, «Salaire minimum et nationalisme économique», *Maintenant*, vol. 1, no 12 (décembre 1962) : p. 426. L'auteur qualifie le Parti libéral de Jean Lesage de «national-réformiste». D'un côté, il n'hésite pas à indisposer le capital anglo-saxon et étranger en nationalisant l'électricité. De l'autre, il hésite par nationalisme à rehausser le salaire minimum de peur de nuire à la petite entreprise canadienne-française. Le nationalisme est toujours au service de la bourgeoisie indigène... Il est à noter que N. Pérusse est un syndicaliste de la F.T.Q. À cette époque, les deux centrales syndicales québécoises prennent des positions nettement antiséparatistes.



indépendant dans les années 1920, refusait d'invoquer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, principe découlant de la mauvaise doctrine du libéralisme<sup>117</sup>.

Mais comment définit-on les contours de la nation qui doit s'émanciper? En outre, quels sont les motifs invoqués pour son autodétermination? Il est bien évident qu'on ne propose pas une conception civique de la nation. On évoque dans un premier temps les Canadiens français du Québec puis les Québécois, qui se confondent à vrai dire avec les francophones. La nation à affranchir revêt toutefois une dimension plus culturelle qu'ethnique comme telle, bien que l'expression d'ethnie canadienne-française soit fréquemment mentionnée. Très tôt, en février 1964, bien avant la prise de position officielle de la revue, Pierre Saucier, aux sympathies nationalistes manifestes, en appelle à la création d'un ministère québécois de l'Immigration afin de faciliter l'intégration des immigrants à leur «nouvelle patrie d'expression française»<sup>118</sup>. Dans le même esprit, Guy-H. Allard dénonce «l'establishment» fédéraliste pour qui les indépendantistes sont racistes. Il argumente : «Oui, s'ils en faisaient une question de race. Mais ce n'est pas le cas, c'est une affaire de langue : ils demandent à tous ces Néo-Québécois de parler la langue de la majorité»<sup>119</sup>. Par ailleurs, dans l'éditorial de septembre 1967, c'est une aire culturelle autant qu'un territoire qu'on veut voir s'autodéterminer. On n'envisage pas seulement le territoire québécois, mais plus généralement le Canada français : outre la patrie laurentienne, on englobe le Labrador, le nord de l'Ontario et du Nouveau-Brunswick, excluant les minorités de l'Ouest, trop disséminées. Comme l'écrit la direction, «c'est cette seule frontière linguistique continue et naturelle, regroupant toutes ces régions, qui est signifiante pour nous»<sup>120</sup>. Jamais plus la revue n'évoquera un tel espace. Le territoire à émanciper se réduira implicitement par la suite au seul Québec. Mais, de cette aire territoriale

---

<sup>117</sup> Jean-Claude Dupuis, «La pensée religieuse de l'Action française (1917-1928)», *Études d'histoire religieuse*, 59 (1993) : p. 82-83.

<sup>118</sup> P. Saucier, «Immigration au Québec», *Maintenant*, vol. 3, no 26 (février 1964) : p. 64.

<sup>119</sup> G.-H. Allard, «Autres sophismes de l'establishment», *Maintenant*, vol. 8, no 86 (mai 1969) : p. 257.

<sup>120</sup> V. Harvey, P. Saucier, H. Pelletier-Baillargeon, A. Charbonneau, L. Racine et Y. Gosselin, «To be or not to be», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 236.

initiale, nous devons retenir les critères essentiellement culturels présidant à la définition de la nation canadienne-française puis québécoise (ou franco-québécoise).

C'est en raison de la singularité culturelle et linguistique de cette nation par rapport au reste du Canada majoritairement anglophone que le recours à l'indépendance est envisagé<sup>121</sup>. Si la nation québécoise n'opte pas pour l'indépendance, elle se dirige tout droit vers l'assimilation. Comme l'indique le comité de direction, «l'option souverainiste nous est apparue [...] comme le seul moyen d'enrayer le processus irréversible de l'assimilation<sup>122</sup>». L'accession du Québec à sa pleine souveraineté apparaît comme le seul moyen d'assurer la survie de la culture et de la personnalité collective québécoise. Certes, d'autres arguments, d'ordre socio-économique notamment, sont invoqués. Mais il semble que la dimension culturelle et identitaire prédomine, comme le laisse voir la quantité d'articles et de numéros spéciaux consacrés à la situation linguistique du Québec, qui est jugé précaire. Selon l'équipe de la revue, l'adoption en 1969 du Bill 63 qui laisse aux parents le libre choix en matière de langue d'enseignement met en péril la survie de la nation. Comme l'écrit la direction au sujet de cette loi, «accepter le principe du libre choix de la langue d'enseignement au Québec, c'est du même coup accepter de jouer notre vie collective au risque de nous perdre<sup>123</sup>». Dès lors, la revue recommande l'adoption d'une politique linguistique axée sur l'unilinguisme. Un certain catastrophisme quant au sort et à l'avenir de la nation prévaut dans les colonnes de la revue durant la décennie 1970. Il faut dire que le Parti québécois qu'on appuie essuie deux revers électoraux en 1970 et en 1973. On assimile le cabinet Bourassa à un régime antinational au service de «l'étranger<sup>124</sup>». Pierre Vadeboncoeur évoque les forces coalisées en

---

<sup>121</sup> En janvier 1963, Guy Pinsonneault fait figurer la religion catholique parmi les traits distinctifs définissant la nation et justifiant son autodétermination. La dimension religieuse de la nation sera complètement évitée par la suite. Cela cadre avec notre conclusion sur une définition exclusivement séculière de la nation qui survient assez tôt dans l'histoire de *Maintenant*. Guy Pinsonneault, «Confédération véritable», *Maintenant*, vol. 2, no 13 (janvier 1963) : p. 12-13.

<sup>122</sup> La Direction, «Liminaire», *Maintenant*, vol. 9, no 94 (mars 1970) : p. 66.

<sup>123</sup> La Direction, «L'avenir du français au Québec», *Maintenant*, vol. 8, no 91 (décembre 1969) : p. 293.

<sup>124</sup> L'équipe de *Maintenant*, «Il s'agit de notre propre pouvoir», *Maintenant*, vol. 12, no 129 (octobre 1973) : p. 6.

vue de la perte de la nation<sup>125</sup> tandis que Gilles Lefebvre parle des «jalons de l'assimilation des Franco-Québécois<sup>126</sup>». En somme, la question linguistique occupe une grande place d'autant que la nouvelle définition de la nation s'est délestée de critères religieux. Pour un Lionel Groulx, le Canadien français était indissociablement français et catholique; dans les pages de la revue, dans le courant des années 1970, celui que l'on qualifie de québécois et quelquefois encore de canadien-français se définit principalement par sa langue.

Certes, rehausser le statut de la langue française aurait un impact sur la condition socio-économique des francophones. Mais, indéniablement, la dimension identitaire se situe au cœur de l'argumentaire. À ceux qui prétendent que l'indépendance du Québec provoquerait une chute du niveau de vie, l'équipe de la revue réplique que les seuls critères économiques ne décident pas à eux seuls de la validité d'un projet. Plutôt que le niveau de vie, il faut mentionner le genre ou le style de vie : «Le niveau de vie n'est pas nécessairement la caractéristique d'une culture vivante. C'est le genre de vie qui importe et constitue une valeur culturelle spécifique de la collectivité<sup>127</sup>». En quoi consiste ce «genre de vie»? Considérons ce passage :

Le genre de vie est une accumulation d'une foule de choses qui ne peuvent figurer sur un bilan et qui pourtant ont infiniment de prix et de richesse humaine. Ce peut être, par exemple, un certain esprit gaulois, la malice paysanne, l'ingéniosité artisanale, une certaine vertu d'hospitalité, une libéralité, le sens du gratuit, la jovialité, le goût de l'aventure, la bonne table, la galanterie, la chaleur humaine, le style d'amitié, le raffinement des relations amoureuses, une certaine forme de romantisme, un façon de rêver, le sens familial, une qualité particulière de l'être religieux, etc. Toutes ces valeurs humaines ne comptent-elles pour rien dans la balance? N'y aurait-il que le plat de lentilles? Est-ce que toutes ces qualités de l'homme québécois ne méritent pas d'être conservées et développées? C'est aussi

---

<sup>125</sup> Pierre Vadeboncoeur, «Un génocide en douce», *Maintenant*, vol. 13, no 136 (mai 1974) : p. 33-34.

<sup>126</sup> G. Lefebvre, «Les jalons de l'assimilation des Franco-Québécois», *Maintenant*, vol. 13, no 136 (mai 1974) : p. 7-18.

<sup>127</sup> P. Saucier et V. Harvey, «Le statu quo particulier «bread and butter»», *Maintenant*, vol. 6, no 71 (novembre 1967) : p. 332.

pour cet héritage à fructifier que se bat le Vietnamien. Ce capital humaniste n'est-il pas incomparablement plus important qu'un certain degré de niveau de vie<sup>128</sup>?

La survie et l'épanouissement d'une personnalité collective, d'une culture dépasse le seul calcul comptable. Pleinement développée, cette culture enrichit la civilisation mondiale<sup>129</sup>.

Une telle argumentation tire peut-être sa sève d'une certaine sensibilité chrétienne. Mais, comme nous l'avons vu, les chrétiens de *Maintenant* reprennent à leur compte des thèmes souverainistes qui peuvent se retrouver chez des indépendantistes laïcs, qu'il s'agisse de la définition de la nation qui exclut des critères religieux ou de l'insistance mise sur la langue. Toutefois, il n'est pas exclu que ces chrétiens procèdent à un transfert de leurs croyances religieuses sur le nouveau nationalisme indépendantiste. Deux exemples seront évoqués. D'une part, dans un éditorial commentant les élections prochaines d'avril 1970, la direction écrit :

Jusqu'à il y a quelques années, ce furent, avec la revanche des berceaux, le catholicisme canadien-français et sa vocation missionnaire qui ont permis le miracle de la survivance du peuple français en Amérique. Nous étions à la fois catholiques et français, les deux caractéristiques étant indissociablement liées. [...] Ce n'est plus autour du catholicisme que le peuple québécois peut refaire son unité. Sans négliger le dynamisme d'un christianisme renouvelé —qui devra lui aussi épouser le projet québécois, s'il veut se situer dans la logique même de l'Incarnation—, c'est dans un projet culturel et humain que nous retrouverons un vouloir vivre et une âme collective<sup>130</sup>.

L'accession à la souveraineté constitue ce projet qui donnera un élan et une cohérence au peuple, choses que lui donnait jadis le catholicisme. D'autre part, semblant réactualiser la mission providentielle des Canadiens français de jadis en Amérique du Nord, Vincent Harvey conclut ainsi sur l'engagement souverainiste de sa revue :

---

<sup>128</sup> P. Saucier et V. Harvey, *loc. cit.*, p. 332.

<sup>129</sup> P. Saucier et V. Harvey, *loc. cit.*, p. 332.

<sup>130</sup> La Direction, «L'enjeu du 29 avril», *Maintenant*, vol. 9, no 95 (avril 1970) : p. 116.

Pour nous, la souveraineté du Québec est l'instrument privilégié pour en arriver à une société bien définie et libre, qui puisse apporter au monde entier l'exemple d'une vie collective basée sur une conception chrétienne de l'homme et du monde. Nous n'avons pas encore, comme collectivité québécoise, donné l'exemple du dynamisme créateur du ferment évangélique dans l'histoire. Pourquoi pas maintenant<sup>131</sup>?

Bien entendu, il ne s'agit pas d'instaurer au Québec une théocratie et une chrétienté. Nous avons vu que la revue rompt avec ces idéaux. Le ferment évangélique ne se manifesterait pas dans des institutions chrétiennes, mais au niveau des valeurs et principes animant la société.

Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons vu, les considérations proprement religieuses interfèrent moins dans le traitement que donne à la question nationale la revue qu'en ce qui concerne le socialisme. *Maintenant* opte pour l'indépendance du Québec après avoir conclu à la nécessité d'un nationalisme séculier, rompant ainsi avec la tradition clérico-nationaliste. Mais l'indépendantisme de *Maintenant* ne manifeste pas pour autant aucun caractère chrétien. L'équipe de la revue transfère dans son combat pour l'indépendance des motifs et des espérances d'origine religieuse. L'orientation intégraliste de *Maintenant* est beaucoup plus manifeste toutefois en ce qui a trait à sa façon d'envisager le socialisme dont on évoque les affinités avec les valeurs du christianisme. La présence de principes, de motifs, de thèmes d'origine chrétienne dans le nationalisme et le socialisme ne doivent pas cependant faire perdre de vue que les chrétiens de la revue se joignent à un mouvement –la gauche nationale– qui prend forme hors de l'Église et qui affiche un caractère laïc. L'équipe de la revue se rallie à un courant séculier, ce qui équivaut à sortir d'un ghetto, tout en y apportant son identité chrétienne spécifique. Au terme de cette section, une question doit nous effleurer l'esprit : à travers ces engagements qui prennent forme avec la venue de Vincent Harvey à la direction, quel rapport noue-t-on alors avec le politique? Avec quelle intensité prend-on position politiquement?

---

<sup>131</sup> V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 36.

### 3.3 Politisation du christianisme et sacralisation du politique?

Dans les pages qui suivent, nous allons nous poser deux questions que ne manque pas de soulever la politisation de la revue au cours de la deuxième partie de son parcours, à partir de l'arrivée de Vincent Harvey en 1965. La description sans complaisance que fait André Piettre des attitudes et du comportement d'une certaine gauche catholique française des années 1970 nous inspire aussi ces réflexions<sup>132</sup>. D'une part, est-ce que les chrétiens de *Maintenant* donnent une finalité exclusivement politique au christianisme, faisant de lui un auxiliaire des forces progressistes et négligeant les thèmes spirituels traditionnels (quête du salut dans l'au-delà, etc.)? D'autre part, dans l'hypothèse d'une politisation de la religion chrétienne, est-ce qu'on transfère la foi dans des causes politiques, leur conférant un caractère millénariste, -le millénarisme consistant dans «l'attente d'un âge d'or futur appelé à se réaliser sur terre» et dans «les activités sociales suscitées par cette attente»<sup>133</sup>? Dans un tel cas de figure, les idéaux politiques se confondent au Royaume, et la réalisation de la société juste éclipse une quête traditionnelle, celle du salut et de la vie éternelle. Toujours selon cette hypothèse, le christianisme devient un auxiliaire ou un équivalent d'autres religions séculières, comme le socialisme et le néo-nationalisme, avec lesquels il fait alliance. L'absolu investit ici une cause politique, et non plus une quête religieuse ou spirituelle (au sens traditionnel des religions historiques). À ces questions, il convient de répondre par la négative. *Maintenant* veut surtout procéder à un rééquilibrage du christianisme qui a été historiquement trop apolitique et extramondain. Au demeurant, il serait malaisé de voir laquelle des deux causes -le socialisme ou l'indépendance- elle aurait absolutisé ou sacralisé.

Dans un premier temps, il nous faut recréer les arguments qu'invoque *Maintenant* pour justifier une réinterprétation intramondaine et incidemment, politique du christianisme. Elle

---

<sup>132</sup> A. Piettre, *Les chrétiens et le socialisme*, Paris, France-Empire, 1986, p. 116-123. L'auteur remarque chez certains catholiques français des années 1970 qui militent au sein de l'action catholique une tendance à la politisation et au millénarisme.

<sup>133</sup> Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994, p. 43. Il y a un millénarisme qui prend une tonalité religieuse et un autre qui se fixe des objectifs et adopte des moyens politiques. C'est de ce dernier que nous parlons ici.



prend acte d'abord du processus de sécularisation des mentalités qui balaie tout le monde occidental et par conséquent, le Québec vers la fin des années 1960. Ce phénomène véhicule plusieurs façons nouvelles d'envisager le monde. D'après l'une de ces attitudes, l'homme est désormais autonome par rapport à un Dieu provident, et se révèle responsable de sa situation matérielle et sociale. Plutôt que d'invoquer Dieu par des prières, il cherche par des moyens techniques, scientifiques, en un mot, séculiers, à résoudre les problèmes auxquels il est confronté. Il compte sur ses propres ressources, ce qui valorise le savoir et les diverses sciences. Par ailleurs, l'ici-bas, la vie terrestre éclipsent les considérations surnaturelles sur l'au-delà. Le bonheur terrestre, les tâches qui incombent sur cette terre, dont, au premier chef, l'aménagement idéal du monde et de la société, sont au cœur des préoccupations de l'homme moderne et sécularisé. Vincent Harvey énumère ainsi les devoirs qui incombent aux hommes dans ce nouvel ordre :

Éliminer la pauvreté, instaurer une société plus juste et plus fraternelle, permettre à tous l'accès aux biens de la culture, rendre les hommes plus libres et plus heureux, voilà autant de tâches urgentes que l'homme peut et doit accomplir lui-même, grâce aux techniques qu'invente son génie créateur<sup>134</sup>.

Nous aurons remarqué l'optimisme de ces propos quant aux possibilités qui s'offrent aux hommes.

Dans ce nouveau contexte idéal, la religion chrétienne traditionnelle qui revêt un caractère nettement extramondain<sup>135</sup> connaît une grave crise de crédibilité. Quantité d'aspects ou de notions de ce christianisme sont décrédibilisés, qu'il s'agisse du dualisme, de la dévalorisation de l'ici-bas et du terrestre, du théocentrisme, de la fuite hors du monde, de l'insistance mise sur la quête du salut dans l'au-delà qui était considérée comme étant la seule préoccupation qui devait animer les fidèles, etc. Mais les corollaires politiques d'une telle

---

<sup>134</sup> V. Harvey, «Le Dieu des sans-messe», *Maintenant*, vol. 6, nos 66-67 (juin-juillet 1967) : p. 211 et 213.

<sup>135</sup> Sur les notions de religiosité intramondaine et extramondaine, voir Max Weber, *Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1964, p. 164-183.

mentalité de chrétienté ne passent plus la rampe désormais en cette ère où les utopies politiques font florès. Louis Racine constate à propos de cette mentalité qu'on dit dépassée :

La vie d'ici-bas était continuellement relativisée et jugée secondaire par rapport à l'au-delà. «La justice n'est pas de ce monde, le bonheur n'existe pas sur la terre», disait-on souvent. De telles perspectives ont été parfois utilisées, même ici au Québec, pour calmer des revendications sociales légitimes et pour consoler de leur situation les classes défavorisées<sup>136</sup>.

Un tel christianisme prêche le désintérêt vis-à-vis de l'action politique et la résignation : les laissés pour compte trouveront satisfaction et consolation seulement dans un autre monde, la vie sur cette terre n'étant qu'une «vallée de larmes» de toute façon.

*Maintenant* fait souvent la critique des implications politiques de ce christianisme extramondain. Reprenant la critique marxiste de la religion, elle voit dans un tel christianisme un «opium». Elle s'oriente dès lors vers une réinterprétation plus intramondaine et politique de la religion chrétienne qui est au terme du processus purifié et débarrassé de ses aspects aliénants. Après avoir considéré la critique nietzschéenne d'un Dieu qui maintient l'homme dans la dépendance, Vincent Harvey écrit :

On pourrait faire les mêmes considérations au sujet de la critique marxiste de la religion. Si la croyance en Dieu et l'espérance d'une vie post-mortale ont pour conséquence de garder l'homme dans une attente fataliste de l'au-delà, de l'empêcher de prendre en main son destin dans l'histoire et de faire les nécessaires révolutions sociales, sous prétexte que la vie sur terre est une vallée de larmes et que, de toute façon, là-haut justice sera faite, cette croyance et cette politique d'attente paralysent l'homme, l'aliènent<sup>137</sup>.

La revue cherche à se dissocier de cette religion aliénante en tâchant de montrer que loin de constituer un «obstacle au progrès», le vrai catholicisme peut se combiner avec des luttes

---

<sup>136</sup> L. Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 283.

<sup>137</sup> V. Harvey, «Christianisme et nouvelle culture», *Maintenant*, vol. 10, no 105 (avril 1971) : p. 120.

visant à créer un monde meilleur<sup>138</sup>. C'est là sans doute une manière de répliquer à des préventions qui ont cours au sein d'une bonne partie de l'intelligentsia. Ainsi, le chrétien nouveau, «sécularisé» selon l'expression de Vincent Harvey, se joint au combat pour l'aménagement juste et fraternel de la terre des hommes. On réinterprète l'espérance chrétienne qui n'est plus axée exclusivement sur l'au-delà, mais comporte une dimension temporelle, la quête d'un meilleur monde dès ici-bas. Louis Racine abonde dans ce sens :

L'espérance chrétienne ne sera plus un substitut au bonheur terrestre et ne fera certes pas l'économie de la lutte pour la justice, la paix et l'obtention de meilleures conditions d'existence, elle ne sera plus conçue comme extérieure aux espérances humaines, mais comme passant par elles et se réalisant partiellement sur terre<sup>139</sup>.

Ici, avant d'aborder la question de savoir si *Maintenant* n'en vient pas, après cette interprétation plus temporelle de l'espérance chrétienne, à lui donner une dimension exclusivement politique, nous aimerions considérer un aspect de ce christianisme séculier. Ainsi, cette dernière expression ne constitue-t-elle pas une contradiction en soi? Postuler une suffisance en soi du temporel, cela ne revient-il pas à rendre superflus Dieu et le christianisme? Vincent Harvey écrit par exemple que les tâches qui incombent à l'homme moderne sur le plan social et politique peuvent bien se passer de considérations religieuses. «Il n'éprouve pas le besoin de faire intervenir l'Église ou une religion, ni même Dieu à vrai dire. La société civile et la bonne volonté des hommes suffisent<sup>140</sup>». Le directeur de la revue ajoute dès lors :

---

<sup>138</sup> Pierre Pelletier, dominicain, tente de démontrer que l'un et l'autre sont loin d'être inconciliables. Voir P. Pelletier, «Catholicisme, obstacle au progrès?», *Maintenant*, vol. 6, no 61 (janvier 1967) : p. 17-23.

<sup>139</sup> L. Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 283. D'autre part, Paul Doucet et Hélène Pelletier-Baillargeon critiquent l'idée selon laquelle l'espérance proposée par le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ ne se réduit qu'à «l'attente mélancolique d'un monde meilleur». La mission des apôtres notamment «était de contester, au nom de l'amour et une douceur têtue, cet ordre établi de l'exploitation du plus faible par le plus fort». P. Doucet et H. Pelletier-Baillargeon, «Où est Dieu?», *Maintenant*, vol. 6, nos 66-67 (juin-juillet 1967) : 189-190.

<sup>140</sup> V. Harvey, «Le Dieu des sans-messe», *Maintenant*, vol. 6, nos 66-67 (juin-juillet 1967) : p. 213.

Le chrétien «sécularisé» vit ce même engagement pour l'homme, au nom de l'homme et par les moyens dont dispose l'homme. Il ne lui vient pas à l'esprit d'introduire un «pour Dieu» qui distinguerait son combat de celui de ses frères non-croyants, lui donnerait une plus grande efficacité ou le rendrait plus «évangélique»<sup>141</sup>.

Les distinctions de la mentalité traditionnelle de chrétienté entre la surnature et la nature, l'humain et le chrétien n'ont plus cours sous le régime de la mentalité séculière selon le même auteur. La dimension proprement chrétienne de l'engagement du fidèle ne disparaît-elle pas ainsi? Ne devient-il pas dans l'arène publique un homme comme les autres? Que faire de Dieu? L'action de l'homme ne se suffit-elle pas à elle-même? C'est toute la question de la spécificité chrétienne qui est soulevée ici. Une façon de résoudre la contradiction consiste à avoir recours à un schéma immanentiste. Comme l'écrit Louis Racine, désormais, «si Dieu agit, il agit à travers le génie et la liberté des hommes»<sup>142</sup>. Par là se trouvent justifiés les efforts propres des hommes, leur autonomie, le progrès, perçus comme autant de manifestations de la volonté de Dieu. On rompt ainsi avec toute une théologie antimoderniste qui voyait dans le progrès et la sécularité autant de blasphèmes prométhéens contre un Dieu omnipotent. Devant de tels raisonnements, Fernand Dumont fera preuve de scepticisme en février 1969 :

On parle volontiers ces temps-ci d'un «christianisme séculier», et certains tenants de cette expression insinuent que le christianisme n'est, au fond, que le nom que nous donnons à ce qui est authentiquement valeur humaine (amour, travail, combats politiques de la justice) : la foi est alors une redondance superflue et je ne suis pas sûr que l'incroyant n'y soupçonne pas un colonialisme aussi agaçant que le précédent<sup>143</sup>.

On baptise ainsi l'humanisme séculier et l'optimisme du progrès.

---

<sup>141</sup> V. Harvey, *loc. cit.*, p. 213.

<sup>142</sup> L. Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 283-284.

<sup>143</sup> F. Dumont, «Le défi du profane», *Maintenant*, vol. 8, no 83 (février 1969) : p. 57.

Cette parenthèse fermée, il nous reste à poser la question : ne perd-on pas de vue la finalité transhistorique traditionnelle du christianisme, pour ne lui donner qu'une dimension politique? Dans sa communication à la Conférence catholique canadienne en 1971, Vincent Harvey semble assimiler l'évangélisation au développement : l'une implique l'autre. Ainsi, à la question posée par la C.C.C. à savoir si la revue privilégie une option d'évangélisation ou de développement, son directeur répond :

Pour les chrétiens qui sont actuellement engagés dans la revue, et pour bien d'autres, cette question est mal posée; le ou disjonctif est trompeur. Travailler pour le développement des collectivités, l'instauration de la justice et de la promotion de l'homme, c'est pour, en un sens, faire œuvre d'évangélisation authentique dès lors que l'on considère que l'évangélisation est une œuvre de libération progressive, jamais terminée, de la totalité de l'existence individuelle et collective dans l'histoire<sup>144</sup>.

Dans un ordre d'idées similaires, Jean-Yves Jolif, dominicain français, soutient que l'évangélisation passe par une œuvre humanisatrice et politique. Cette dernière est un pré-requis : «La politique, action collective dont le sens est d'humaniser les rapports entre les hommes, reçoit ici, pour les chrétiens, une sorte de sur-signification. Elle est assurément justifiée en elle-même et par elle-même. Mais elle est aussi, dans une lecture seconde, interprétée comme l'entreprise humaine pré-requise par la prédication de la foi<sup>145</sup>».

Tout se passe comme si, pour porter des fruits, l'évangélisation devait être précédée par les luttes politico-sociales en vue de l'aménagement d'une société et d'un monde meilleur. Le christianisme prend dès lors un aspect collectif qui contraste avec la piété traditionnelle axée sur la quête individuelle et individualiste du salut dans l'au-delà. Cette forme de spiritualité est dépassée selon le même auteur. La foi doit s'exprimer par un engagement politique, -dans

---

<sup>144</sup> V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 35.

<sup>145</sup> J.-Y. Jolif, «La méfiance des chrétiens devant la politique», *Maintenant*, vol. 9, no 95 (avril 1970) : p. 139.

l'histoire, dirait Fernand Dumont<sup>146</sup>. Vincent Harvey dénonce même la conviction ancienne selon laquelle la foi se réduit à la pratique religieuse : or, l'engagement politique peut être un moyen de rendre un culte à Dieu<sup>147</sup>.

Par ailleurs, certaines contributions nous semblent insister sur le rôle politique de l'Église. Dès juin 1964, la revue cite une déclaration de Mgr Blomjous qui invite l'Église à abandonner sa mission de conversion des âmes au profit d'une mission sociale et politique au sein de la société :

Considérer la mission de l'Église non comme une conquête d'âmes ou de territoires, mais comme un humble témoignage et service offert à la société, c'est nous assurer un renouveau de confiance et nous garder du découragement quand nous ne voyons pas la réussite de notre travail<sup>148</sup>.

Par la suite, plusieurs voix se font entendre dans la revue pour que l'Église ose assumer un rôle politique. On lui reproche son silence, quoiqu'on affirme comprendre que l'Église veuille se faire discrète et éviter de se voir accuser de cléricalisme, dont elle a tant fait preuve par le passé. Mais il ne semble pas y avoir de consensus quant à la forme précise que doit prendre cette présence politique nécessaire de l'Église. Certains, dont Louis Racine et Jacques Grand'Maison, veulent d'une Église qui prenne parti officiellement dans les débats brûlants; ils l'invitent même à se solidariser avec la lutte des Québécois pour leur émancipation<sup>149</sup>. Tout en tenant à cette présence politique et tout en rejetant la politique du silence qui ferait de l'Église une complice de l'ordre établi et des injustices, Fernand Dumont

---

<sup>146</sup> F. Dumont et Jocelyne Dugas, «Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle», *Maintenant*, vol. 5, no 50 (février 1966) : p. 56.

<sup>147</sup> «Par son engagement dans le devenir humain et la référence qu'il établit à Dieu comme source permanente du réel et du pouvoir de l'homme, le chrétien fait déjà hommage et accomplit un culte». V. Harvey, «Le Dieu des sans-messe», *Maintenant*, vol. 6, nos 66-67 (juin-juillet 1967) : p. 213.

<sup>148</sup> «Ecuménisme et conversions», *Maintenant*, vol. 3, no 30 (juin 1964) : p. 206. On ne nous dit pas de quelle diocèse cet ecclésiastique est l'évêque ou l'archevêque.

<sup>149</sup> Voir par exemple Jacques Grand'Maison, «Jonas et le nationalisme de Baptiste», *Maintenant*, vol. 8, no 83 (février 1969) : p. 46 et Louis Racine, «Québec nouveau, Église nouvelle», *Maintenant*, vol. 6, nos 68-69 (septembre 1967) : p. 285.



exclut que l'Église et les chrétiens soient identifiés à un mouvement politique particulier<sup>150</sup>. Jacques Grand'Maison insiste sur la diversité des engagements politiques dans l'Église : aucun groupe en son sein ne saurait prétendre représenter à lui seul l'institution ecclésiale<sup>151</sup>. Quant à Christian Duquoc, il croit que l'Église doit assumer un rôle critique au sein de la société sans jamais chercher à être du côté du pouvoir ou à constituer une instance de légitimation de l'ordre établi, ce qui limiterait sa liberté de parole qui doit être permanente<sup>152</sup>.

Après ces remarques sur une éventuelle politisation du christianisme, il ne convient pas de durcir les positions de la revue : *Maintenant* veut certes réhabiliter le politique au sein du christianisme, et on dénonce ainsi les tentations toujours existantes à une neutralité et à un apolitisme suspects. Mais, ceci dit, on ne veut pas lui donner une place exclusive qui eclipserait complètement l'autre volet, «post-mortal», de l'espérance chrétienne. Comme l'écrit clairement et sans équivoque le directeur de la revue en 1971 :

Par ailleurs, l'enseignement de Jésus comporte une autre dimension qu'on pourrait appeler transhistorique et qu'on ne peut minimiser actuellement sous prétexte que nous en avons fait autrefois un abus illégitime plus ou moins consciemment commandé par des intérêts ecclésiastiques qu'une lecture plus objective et désintéressée de l'Évangile nous invite à critiquer aujourd'hui de façon assez sévère. Il ne faut donc pas lâcher aucun des deux bouts de la chaîne<sup>153</sup>.

Mais l'heure est indéniablement aux «engagements horizontaux», l'insistance sur l'au-delà ayant été un «opium» aux conséquences politiques conservatrices et même répressives. Une intellectuelle polonaise, Anna Morawska, dont on publie un article en raison de sa pertinence, semble craindre que, dans tout le monde catholique, «la totalité de la mission chrétienne» soit

---

<sup>150</sup> F. Dumont, «Se rassembler autour des tâches urgentes», *Maintenant*, vol. 9, no 101 (décembre 1970) : p. 318.

<sup>151</sup> J. Grand'Maison, «L'Église sur la place (fin)», *Maintenant*, vol. 12, no 123 (février 1973) : p. 15.

<sup>152</sup> C. Duquoc, «Christianisme et politique», *Maintenant*, vol. 7, no 81 (novembre-décembre 1968) : p. 259-262.

<sup>153</sup> V. Harvey, «Agir ici et maintenant», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 35-36.

malencontreusement ramenée à l'horizontalité<sup>154</sup>. Nous pouvons voir dans cette insistance sur le politique dans les colonnes de la revue un effet de l'effervescence idéologique de l'époque : les chrétiens de *Maintenant* ont voulu s'y ajuster, dans les limites de l'orthodoxie, cependant.

Cette réponse donnée à la première question que nous avons formulée conditionne celle que nous proposons à la seconde. *Maintenant* n'a pas reproduit un schéma millénariste. Puisque la dimension transhistorique du christianisme est reconnue, on ne saurait faire d'une quelconque cause politique un absolu. La société idéale que projette dans l'avenir l'espérance socialiste est ainsi jugée irréalisable dans l'histoire. Comme l'écrit Fernand Dumont, cet idéal ressemble étrangement à une version sécularisée du Royaume des Cieux, qui, faut-il dire, n'est pas de ce monde. L'espérance socialiste est animée d'un «désir tellement grand de réconciliation, de fraternité entre les hommes, que manifestement, ce désir-là ne pourra jamais se réaliser dans l'histoire<sup>155</sup>». L'idéal socialiste attribue par ailleurs à l'homme des possibilités et un pouvoir quasi illimités, prométhéens. Fernand Dumont conteste cet absolu humain :

La très belle contradiction des grandes espérances socialistes a été de croire que la réconciliation entre les hommes pourrait se réaliser seulement avec les hommes et par les hommes. Ce qui fait la valeur historique de la tradition chrétienne, c'est cette vieille croyance que les hommes ne pourront se réconcilier que devant Dieu et par Dieu<sup>156</sup>.

Résumant la pensée du théologien protestant américain Reinhold Niebuhr, Michel Despland en arrive aux mêmes conclusions. Il écrit :

---

<sup>154</sup> Anna Morawska, «Test décisif pour les catholiques», *Maintenant*, vol. 8, no 90 (novembre 1969) : p. 275.

<sup>155</sup> F. Dumont, «Chrétien et socialiste», *Maintenant*, vol. 4, nos 45-48 (automne 1965) : p. 289.

<sup>156</sup> F. Dumont, *loc. cit.*, p. 289.

La société de l'avenir ne réalisera pas une perfection morale et contiendra aussi un mélange de boucs et de brebis et nos projets doivent tenir compte de cela. [...] Un projet humain peut contenir le mal, le contrebalancer. [...] Des projets humains peuvent couper des têtes à l'hydre, mais le coup au cœur du monstre ne saurait venir que des forces divines. Donner à nos forces humaines cette puissance propre à Dieu, c'est le comble de l'orgueil et la faute de toute pensée et action utopiques<sup>157</sup>.

Le Royaume n'est pas de ce monde, et il n'est pas à la portée des seuls humains de le réaliser. Ces derniers peuvent bien poser des gestes qui l'annoncent et le préfigurent dès ici-bas, mais ils ne peuvent ambitionner de l'accomplir totalement en ce monde. L'au-delà, le Ciel, Dieu ne perdent pas de leur pertinence; ils ne deviennent pas superflus, comme le postule un schéma millénariste et prométhéen. Comme le fait remarquer Fernand Dumont, «le chrétien sait que [...] si la justice doit régner en ce monde, elle doit avoir un autre horizon que la terre<sup>158</sup>».

Dans la même veine, un éditorial de février 1968 écrit par Vincent Harvey et un autre dominicain, Yves Gosselin, essaie de faire œuvre de synthèse entre l'interprétation traditionnelle de l'espérance chrétienne, qui met l'accent sur la finitude humaine et l'au-delà, et la lecture nouvelle qui, plus optimiste, réhabilite le terrestre et l'homme. Mais la première approche semble pour l'heure négligée. Comme le constatent les auteurs,

L'espérance chrétienne telle qu'on la présentait autrefois, axée principalement sur l'au-delà ou le post-mortal souvent au détriment d'un véritable engagement dans l'histoire, n'offre plus beaucoup d'intérêt à la conscience chrétienne. En réaction, toute la dimension eschatologique de l'espérance a tendance à s'enfermer dans l'histoire [...]. On met facilement entre parenthèses la mort et tout ce qui relève des «fins ultimes» en prétextant que de telles questions n'ont pas d'utilité «pour le moment», ne nous aident pas à vivre le moment présent<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> M. Despland, «Reinhold Niebuhr. Ni ange ni bête dans la lutte contre le mal», *Maintenant*, vol. 9, no 97 (juin-juillet 1970) : 200.

<sup>158</sup> F. Dumont, «Se rassembler autour des tâches urgentes», *Maintenant*, vol. 9, no 101 (décembre 1970) : p. 318.

<sup>159</sup> V. Harvey et Y. Gosselin, «La foi empêche-t-elle de vivre?», *Maintenant*, vol. 7, no 74 (février 1968) : p. 36.

On déplore une tendance à négliger les véritables limites humaines auxquelles l'approche traditionnelle apportait une solution; la ferveur avec laquelle les hommes modernes se livrent à des luttes politiques, le caractère pour ainsi dire absolu qu'elles prennent, semblent éclipser le problème de la mort, qui risque au demeurant de tout relativiser... Les éditorialistes veulent concilier les deux approches de l'espérance chrétienne. Le nouveau pouvoir technique et scientifique a en partie résolu les malheurs auxquels faisaient face les hommes. Dès lors, l'approche traditionnelle qui misait sur les situations-limites ne suffit plus. Dans ces circonstances, selon les auteurs, il convient de concevoir une autre vision qui privilégie la vie, les victoires et les réussites de l'homme, plutôt que ses échecs. Mais une des approches ne saurait occuper tout l'espace au détriment de l'autre; il s'ensuivrait un déséquilibre :

Les deux approches de l'espérance sont complémentaires et ne peuvent pas être séparées l'une de l'autre. Car l'espérance chrétienne doit donner un sens à la foi à nos réussites et à nos échecs qui tissent la trame de nos existences. La vie que nous portons ne peut d'elle-même éliminer tous nos échecs, surtout celui de la mort. Si tenace que soit la vie, la mort est une brisure irréparable, à moins qu'après celle-ci, l'expérience de salut déjà à l'œuvre dans la vie ne soit continuée et portée à son achèvement sous un mode nouveau qui échappe à nos perceptions actuelles. Autrement le monde reste cassé<sup>160</sup>.

Outre ces considérations théologiques, nous pouvons démontrer la répugnance de l'équipe de la revue à toute absolutisation du politique, à tout millénarisme, par une attitude politique générale qui consiste dans une espèce de *distance critique* à l'égard de toute idéologie, doctrine ou système. Dès lors, le «fanatisme», l'extrémisme, le radicalisme ne semblent pas s'appliquer aux propos tenus par les divers membres de l'équipe. On se méfie ainsi du dogmatisme et du «fixisme des théories consacrées» au nom d'une disponibilité et d'une ouverture au réel toujours mouvant<sup>161</sup>. D'autre part, l'équipe de la revue veut faire primer l'homme sur toutes les idéologies; elle affirme de plus la primauté de la liberté de l'Évangile sur tous systèmes de lois ou de doctrines. Dès lors, on évite de s'inféoder à des idéologies au

---

<sup>160</sup> V. Harvey et Y. Gosselin, *loc. cit.*, p. 36.

<sup>161</sup> André Charbonneau, V. Harvey, Y. Gosselin, H. Pelletier-Baillargeon et P. Saucier, «L'homme d'espérance», *Maintenant*, vol. 8, no 82 (janvier 1969) : p. 4.

prix d'une anesthésie du sens critique<sup>162</sup>. Cette distance critique n'a pas manqué de susciter le mécontentement de certains qui auraient aimé que la revue devienne sans atermoiement et «franchement» socialiste et indépendantiste<sup>163</sup>. Par ailleurs, selon Fernand Dumont, la foi chrétienne invite les chrétiens à relativiser les partis et les causes politiques, à ne pas y voir des absolus. Comme l'écrit le sociologue de Laval, «il faut bien parler d'un certain relativisme dans nos façons d'adhérer aux partis et aux idéologies<sup>164</sup>». Il s'agit d'un relativisme *vertical*, par rapport au seul vrai absolu. C'est cette attitude critique qui incite l'équipe par exemple à dresser un bilan sans complaisance du programme du Parti québécois de 1970<sup>165</sup>. L'engagement en faveur d'une cause ou d'un parti ne doit pas empêcher tout recul critique.

Par ailleurs, le caractère quasi religieux de certains engagements politiques n'échappe pas à certains collaborateurs de la revue, qui les dénoncent. En juin 1964, dans une allusion aux felquistes, Denis Duval évoque l'ambiance qui règne au sein de certains groupuscules politiques qui font d'une cause ou d'un idéal un absolu. Cette atmosphère transforme le psychisme des membres et les fanatise : «Phénomènes troublants, à la vérité : indéniables transformations d'individus, étranges résultats, inquiétants effets sur la personnalité, gênantes analogies avec le fait religieux<sup>166</sup>». Cette fanatisation des individus les conduit à enlever tout caractère humain à l'adversaire et à l'ennemi dont on veut la suppression. Comme la religion, ce fanatisme absolutise son idéal, refuse de le mettre en question. Mais cette religiosité du fanatisme se démarque du catholicisme en ce qu'il place l'absolu sur un objet fini, une idole, alors que le second vise un idéal transcendant et critique tous les faux-absolus. Ce fanatisme constitue une pseudo-religion, une caricature de la vraie religion, par son caractère

---

<sup>162</sup> La Direction, «Vincent Harvey disparu, que devient *Maintenant*? Éditorial», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121 (décembre 1972) : p. 4.

<sup>163</sup> La Direction, *loc. cit.*, p. 4.

<sup>164</sup> F. Dumont, «Se rassembler autour des tâches urgentes», *Maintenant*, vol. 9, no 101 (décembre 1970) : p. 318.

<sup>165</sup> La Direction, «Liminaire», *Maintenant*, vol. 9, no 94 (mars 1970) : p. 66-67.

<sup>166</sup> D. Duval, «L'hypnose ou la vérité», *Maintenant*, vol. 3, no 30 (juin 1964) : p. 202.

idolâtrique<sup>167</sup>. L'analyse de Denis Duval décrit bien les effets sur le psychisme de la sacralisation du politique, quelques années avant que la sociologie des religions ne considère avec attention le phénomène. De son côté, en mars 1967, Jean Proulx critique ces religiosités politiques qui ont investi des nationalismes comme le nazisme. Il n'épargne pas non plus les animateurs de *Parti-Pris* qui font preuve de dogmatisme et d'intolérance : ils prêchent «un socialisme de chrétienté profane», ainsi que l'écrit cet auteur, ce qui revient à souligner la transposition (et la dénaturation) du christianisme sur un plan politique<sup>168</sup>. Dans la même veine, par ailleurs, Fernand Dumont tourne en dérision les groupuscules de l'extrême gauche des années 1970 qui ont, selon lui, transféré le caractère sacré des grandes figures chrétiennes sur Mao ou Marx. Il parle de ces «radicaux qui ont transféré l'autorité du pape ou de saint Thomas à Mao ou à Marx»<sup>169</sup>.

Mais, par rapport à cette critique de l'aspect religieux –ou pseudo religieux– de certains engagements politiques fanatiques, il existe une voix qui fait bande à part, celle de Louis Rousseau, professeur au département de sciences religieuses de la toute jeune Université du Québec à Montréal. Sans formuler un jugement de valeur négatif, il reconnaît dans un article de janvier 1971 le caractère authentiquement et proprement religieux de ce qu'il appelle la «nouvelle politique» dans le contexte de la désintégration de la religiosité catholique traditionnelle. Parmi les figures de cette «nouvelle politique», il cite la S.D.S. en Allemagne, les acteurs de Mai 68, les Yippies américains et certains activistes politiques québécois<sup>170</sup>. La dimension religieuse de leur expérience provient du caractère utopique de leur engagement politique. Cette utopie, porteuse d'espoir, projette dans un avenir indéfini l'image d'une société autre et idéale qui correspond parfaitement aux désirs enfouis en l'homme :

---

<sup>167</sup> D. Duval, *loc. cit.*, p. 204.

<sup>168</sup> J. Proulx, «Construire le Québec», *Maintenant*, vol. 6, no 63 (mars 1967) : p. 105.

<sup>169</sup> Fernand Dumont, «L'âge du déracinement», *Maintenant*, vol. 13, no 141 (décembre 1974) : p. 7.

<sup>170</sup> Louis Rousseau, «La «nouvelle politique» et la «nouvelle culture» : deux nouveaux foyers de l'expérience religieuse?», *Maintenant*, vol. 10, no 102 (janvier 1971) : p. 25.



La nouvelle politique propose de réaliser maintenant parce que nous en avons les moyens, des objectifs de bonheur qui correspondent à la largeur et à la profondeur des aspirations de l'homme. Cette nouvelle politique nous crée donc des utopies, des ensembles symboliques qui peuvent entraîner ensuite des analyses et des stratégies politiques<sup>171</sup>.

Par cette notion d'utopie qui se situe au cœur de cette nouvelle politique, l'auteur décrit en somme un phénomène d'absolutisation et de sacralisation du politique qui annonce les analyses ultérieures sur les religiosités politiques séculières parmi lesquelles figurent le communisme et le socialisme. L'espoir et l'attente d'une société idéale, «transparente, juste et festive»<sup>172</sup>, de cet âge d'or, autrement dit, se rapproche d'une structure mythique millénariste, telle que l'envisage Yves Couture, comme nous l'avons vu. L'auteur affirme d'ailleurs la réalisabilité de cet idéal, de cette utopie qui anime les tenants de la nouvelle politique. Loin de dénigrer le phénomène, Louis Rousseau paraît au contraire le valoriser.

D'autre part, les tenants de cette utopie politique formulent un refus vis-à-vis de la société actuelle, qu'ils veulent renverser et remplacer par un aménagement idéal de la cité. Aussi refusent-ils les compromis et les solutions réformistes, optant pour une praxis révolutionnaire :

Il y a dans l'utopie un pouvoir absolu de dépassement des équilibres superficiels et injustes sur lesquels tend sans cesse à se reposer l'action réformiste. L'homme qui vit une expérience religieuse dans le cadre de la nouvelle politique débouche et débouchera sans doute de plus en plus sur une praxis révolutionnaire<sup>173</sup>.

Ce qui concerne davantage notre propos en revanche, ce sont les appels de Louis Rousseau en faveur d'une jonction ou d'une alliance entre cette nouvelle politique et le christianisme. Pour que cette rencontre ait lieu, selon l'auteur, il convient de reinterpréter ce dernier en

---

<sup>171</sup> Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

<sup>172</sup> C'est en ces termes que Louis Rousseau qualifie la société idéale que projettent les militants de la nouvelle politique. Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

<sup>173</sup> Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

termes d'utopie, ce qui équivaut à lui donner une dimension politique de premier plan. Dans le passage qui suit, nous remarquons cette insistance sur la finalité politique du christianisme revu selon une grille utopique :

Au moment où nous voyons réapparaître des discours utopiques révolutionnaires qui engendrent des débuts de praxis, nous assistons à une réinterprétation du christianisme qui le fait apparaître comme une utopie en ce sens que ses symboles centraux, Dieu y compris, Jésus, l'Esprit, la Jérusalem céleste, le Royaume, etc..., tout cet ensemble constitue en réalité une utopie, c'est-à-dire une image de notre avenir absolu qui se tient en avant de nous plutôt qu'en haut de nous. En réalité, ce n'est pas un discours sur notre deuxième étage surnaturel, mais un discours sur notre surlendemain<sup>174</sup>.

On semble mettre de côté la finalité transhistorique du christianisme et lui donner un contenu éminemment politique. La conception médiévale du christianisme est éloignée de cette réinterprétation. Elle manifestait un dualisme, organisait le monde en deux étages, un étage sensible, matériel et terrestre et un étage intelligible, céleste et spirituel. Il faut dès lors procéder à un renversement de cette lecture médiévale :

Si l'on prend le deuxième étage «céleste» et si on le met en avant de nous, nous nous retrouvons en présence d'une utopie qui nous annonce la figure ultime de ce qui est offert au désir de l'homme et qui a pour effet de nous tirer de notre soumission au désespoir quotidien, domaine bien occupé par les pouvoirs politiques en place [...] Et tout à coup, on se met à découvrir que bâtir le Royaume, la Jérusalem fraternelle peut devenir une entreprise historique, peut devenir le moteur d'une praxis critique qui fait des personnes en qui cette utopie est vivante, d'insatiables révolutionnaires<sup>175</sup>.

Par ces citations, il est loisible de conclure que l'auteur met à l'avant-plan la finalité politique, historique du christianisme. La finalité transhistorique traditionnelle qui met l'accent sur la finitude humaine, sur la mort et les limites de l'homme semble à première vue évacuée dans la mesure où l'horizon de l'espérance chrétienne ne se situe plus du tout dans un au-delà, mais dans un «surlendemain» qui est devant l'homme, dans l'avenir. Du coup, on

---

<sup>174</sup> Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

<sup>175</sup> Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

pourrait croire à un schéma millénariste. Le Royaume serait ainsi bel et bien de ce monde, contrairement à ce qu'on a laissé entendre... Mais seule une lecture hâtive pourrait nous mener à une telle conclusion. L'auteur tient en effet à souligner la particularité de l'utopie chrétienne par rapport aux autres utopies politiques, dont celle du marxisme :

L'utopie chrétienne en effet a ceci de particulier qu'elle ne finira jamais de nous attirer en avant dans l'histoire car l'espace qui nous sépare de ce surlendemain réel est un espace indéfini et jamais complètement traversable tout en n'existant que pour être traversé. [...] Cette utopie diffère essentiellement du Jour marxiste en ce qu'il ne sera pas totalement celui de mes arrières petits-fils, mais celui de tout et de tous<sup>176</sup>.

Nous aurons constaté que Louis Rousseau semble ici ambigu : d'un côté, ce surlendemain est «réel»; de l'autre, il n'est jamais «complètement traversable». Mais ce qui doit retenir notre attention, c'est que, dans l'esprit de l'auteur, on peut toujours s'approcher de l'utopie, mais on ne peut jamais la réaliser complètement. C'est ce qui invite à un constant dépassement. Du reste, le «Jour chrétien» embrasse toute l'humanité à travers les âges; il prend une dimension cosmique que n'a pas le Jour marxiste qui ne surviendra que plus tard dans l'histoire. On s'éloigne ainsi du schéma millénariste. Au total, on n'aboutit pas à une totale et complète historicisation ou politisation de l'utopie chrétienne, bien que les thématiques traditionnelles de l'au-delà ne sont pas explicitement mentionnées.

Toutefois, nous pouvons conclure que Louis Rousseau donne un contenu plus fortement politique au christianisme que ce que nous retrouvons dans les autres contributions de *Maintenant*. Par ailleurs, son projet d'une jonction entre l'utopie politique de la gauche et le christianisme prend un contour beaucoup plus précis que chez un Fernand Dumont ou un Vincent Harvey, qui ont évoqué, comme nous l'avons vu, des points de convergence entre les deux visions du monde. Louis Rousseau parle ainsi d'une alliance entre ce qu'il appelle la nouvelle politique ou «la gauche héritière du socialisme et du marxisme»<sup>177</sup> et le

---

<sup>176</sup> Louis Rousseau, *loc. cit.*, p. 26.

<sup>177</sup> L. Rousseau, «Pratique révolutionnaire et espérance religieuse», *Maintenant*, vol. 13, nos 137-138 (juin-septembre 1974) : p. 59.

christianisme réinterprété en termes d'utopie. Dès lors, le peuple dont la mentalité reste malgré tout imprégné de christianisme et de ses symboles pourrait plébisciter le projet révolutionnaire de la gauche :

On peut même penser que la réinterprétation du christianisme en termes d'utopie et sa jonction avec la nouvelle politique revêt un caractère de nécessité au Québec si nous voulons que la collectivité s'engage sans peur dans les mutations sociales qui sont requises. La nouvelle politique n'a aucune chance de réussir si les grands symboles religieux qui habitent notre mémoire et structurent nos comportements sont exclus des discours utopiques<sup>178</sup>.

L'auteur évoque une mobilisation du christianisme et de ses symboles en vue d'une cause politique. Il veut les mettre au service des forces de gauche et de leur projet. Nous ne sommes pas tellement loin des problématiques de la théologie de libération auxquels l'auteur fait même allusion dans un article datant de décembre 1974<sup>179</sup>. Nous pourrions en revanche nous demander si cette mobilisation du christianisme à des fins politiques n'a pas représenté plus ou moins consciemment dans l'esprit de Louis Rousseau et éventuellement d'autres penseurs une façon de redorer le blason d'une Église et d'une religion en perte de vitesse en l'associant à un idéal politique et collectif qui séduit alors une partie de la jeunesse intellectuelle. Quoi qu'il en soit, Louis Rousseau ne semble pas s'apercevoir qu'en s'engageant dans cette voie politique et dans cette alliance, la tradition chrétienne connaîtrait une altération notable. Ne court-elle pas le risque de ne représenter qu'une force d'appoint pour les forces de gauche, d'en être le simple instrument? Ne risque-t-elle pas de se transformer en religion essentiellement politique, délaissant les problématiques traditionnelles de l'au-delà et de la finitude humaine? Du reste, on semble minimiser le désaccord fondamental entre la gauche et les chrétiens. L'une croit en la réalisation possible sur terre de son idéal, tandis que les autres affirment que le Royaume n'est pas de ce monde.

---

<sup>178</sup> L. Rousseau, «La «nouvelle politique» et la «nouvelle culture» : deux nouveaux foyers de l'expérience religieuse?», p. 26-27.

<sup>179</sup> L. Rousseau, «Le catholicisme d'une société désarticulée», *Maintenant*, vol. 13, no 141 (décembre 1974) : p. 22. C'est l'une des rares fois où cette théologie est évoquée dans les colonnes de la revue. Par ailleurs, parmi les tenants de ce christianisme réinterprété en termes d'utopie au Québec, l'auteur cite le Mouvement des Travailleurs Chrétiens (le M.T.C.), la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (la J.O.C), les Politisés chrétiens, les Chrétiens pour le socialisme, etc.

Pour conclure cette section, nous dirions que la revue essaie de penser un christianisme intramondain et de valoriser l'engagement politique chez les chrétiens. Cette entreprise constitue une adaptation à un processus de sécularisation qui traverse comme toute autre société occidentale le Québec. Mais il s'agit plutôt d'un rééquilibrage là où le christianisme extramondain traditionnel négligeait le terrestre, ses valeurs et tous ces espoirs même historiques. Le politique n'occupe pas toute la place aux dépens de l'approche traditionnelle de l'espérance chrétienne qui insistait sur la mort et l'au-delà. Dès lors, on ne saurait faire d'une cause ou d'un idéal politique un absolu qui éclipserait l'ancien. *Maintenant* se fait orthodoxe et répète à la suite du Christ johannique que «mon Royaume n'est pas de ce monde». Donc, nul millénarisme politique dans les colonnes de la revue. Par ailleurs, en vertu de cette «distance critique», l'équipe se tient éloignée de tout dogmatisme ou investissement psychique intense autour d'une idéologie ou d'un parti. Le phénomène de la sacralisation du politique fait en outre l'objet de dénonciations explicites. Mais ce portrait serait un peu trop lisse s'il n'évoquait pas la voix relativement discordante de Louis Rousseau qui insiste davantage sur la politisation du christianisme au point de pratiquement en faire l'auxiliaire des forces séculières de gauche. La finalité transhistorique du christianisme est dans ce cas comme secondarisée.

### 3.4 Conclusion

Considérant les idées et attitudes politiques de la revue, nous avons voulu démontrer trois points. Dans un premier temps, *Maintenant* ne dissocie pas le politique et le religieux à la manière du catholicisme libéral; elle se rapproche plutôt du modèle intégraliste lequel prend ses distances de la modernité qui postule un domaine politique autorégulé et suffisant où les considérations religieuses n'interfèrent pas. Mais cet intégralisme ne se réduit pas à un intransigeantisme radicalement antimoderniste. Grosso modo, les impératifs religieux semblent plus orienter le comportement des chrétiens au sein d'une option librement choisie que déterminer cette option elle-même. La transcendance de l'Évangile par rapport à toute doctrine ou idéologie est clairement affirmée en effet : on ne saurait en déduire une politique. Mais ces vues sont plus théoriques que réelles, car nous avons vu que bien des collaborateurs



de *Maintenant* insistent par exemple sur les affinités entre le socialisme et le christianisme, constat qui amènera l'équipe à se joindre au mouvement vers la gauche. Quant au nationalisme, on affirme en revanche son caractère séculier : on n'invoque que rarement, et bien tardivement encore, les valeurs religieuses pour justifier la cause indépendantiste.

Dans un deuxième temps, nous avons voulu considérer de plus près la teneur des prises de position socialiste et indépendantiste de *Maintenant*. À cet égard, il est aisé de démontrer que la revue s'est jointe à des mouvements politiques qui prennent forme hors de l'enceinte ecclésiale. Les pressions du champ intellectuel l'amènent à prendre parti en faveur de l'indépendantisme et du socialisme, en particulier. Dès lors, des idées reconnues pour être étrangères à la pensée catholique traditionnelle, telles que l'étatisme, ont été adoptées par la revue. Mais la tradition catholique colore aussi le nationalisme et le socialisme de *Maintenant*, qui ne fait pas que reprendre schématiquement et mécaniquement des principes et des valeurs séculières. La revue accorde une grande place et une force de transformation sociale à la société civile, dans la lignée de la tradition sociale chrétienne. Ainsi, il y a adaptation de la part de ces chrétiens à ces mouvements, mais non une simple assimilation, avec perte d'identité chrétienne spécifique. Il convient d'ajouter que la disparition graduelle de la doctrine sociale de l'Église en tant que référence incontournable et universelle ainsi que l'ouverture du magistère romain au socialisme ont permis en partie ce passage à gauche.

Dans la même veine, finalement, nous avons vu que, s'adaptant au processus de sécularisation des mentalités et de réhabilitation du terrestre, *Maintenant* a cherché à donner une dimension politique nouvelle au christianisme, qui, traditionnellement, voulait certes instaurer un ordre social chrétien, mais dans le dessein de l'orienter vers la primauté de l'au-delà et du divin. La politisation du christianisme que la revue désire vise un objectif intramondain en soi, l'aménagement idéal du monde et de la société, susceptible de procurer le bonheur ici-bas. Mais là encore, il y a adaptation sans déstructuration de la tradition chrétienne : les thématiques traditionnelles de la mort et de l'au-delà sont loin d'être effacées et exclues. De plus, le christianisme ne se métamorphose pas en millénarisme politique qui tiendrait lieu d'auxiliaire des vraies religions séculières comme le socialisme, le



communisme ou encore le néo-nationalisme québécois, au sein duquel Yves Couture a démontré la présence de structures mythiques millénaristes.

Mais ce qui doit le plus ressortir de ce chapitre, c'est le refus par *Maintenant* de la privatisation du christianisme. Pour elle, ce dernier a son mot à dire sur le plan politique. En cela, elle s'inscrit dans une longue tradition, intégraliste, du catholicisme québécois. Mais la façon dont la revue envisage le politique change par rapport à la tradition. Alors que jadis l'Église devait être au faîte du pouvoir, veiller au maintien du statu quo et prêcher aux masses la résignation, sans jamais aller au-delà d'un réformisme moral, *Maintenant* veut d'une Église et de chrétiens contestataires et militant pour une réforme des structures. On envisage plutôt un rôle critique de l'Église au sein de la société. Il ne s'agit pas de restaurer une théocratie.

## CONCLUSION

La recherche que nous avons menée visait à approfondir les connaissances dont nous disposions sur la revue *Maintenant* qui a connu un assez large rayonnement, particulièrement durant les années de la Révolution tranquille. Cette publication a été trop négligée, et pourtant le rôle qu'elle a joué dans le milieu des idées et dans les rangs catholiques se révèle fort important. En effet, elle a jeté un pont entre la tradition et les temps nouveaux. Elle a joué un rôle de passeur pour une importante fraction de l'opinion publique et chrétienne, dont elle a facilité l'initiation à des idées inédites dans le monde chrétien, qu'il s'agisse de la sécularisation ou du socialisme. *Maintenant* a contribué à remodeler le visage du catholicisme québécois. Aussi une analyse de l'histoire interne de la revue ainsi que de ces idées sécularistes et politiques –autant de thèmes délaissés par les chercheurs– s'imposait-elle.

Notre recherche se situe à la croisée de l'histoire des idées, d'une part, et de l'histoire des revues intellectuelles, d'autre part. Outre une analyse de contenu qui visait à dégager les idées sécularistes et sociopolitiques de la revue, nous avons voulu aussi faire l'examen de sa vie et de son histoire internes ainsi que de ses structures organisationnelles. Il s'agit là, faut-il dire, d'autant de facteurs qui ont conditionné la teneur de ses idées, plutôt audacieuses. Aussi le caractère dual de cette recherche en fixe-t-il les limites. Nous n'avons pu ainsi traiter toutes les idées de *Maintenant*, au chapitre de l'ecclésiologie ou de l'éthique sexuelle entre autres. Des aspects importants de cette gauche chrétienne qui gravite autour de la revue n'ont donc pu être abordés. Par ailleurs, nos sources présentaient certaines insuffisances. Les archives internes disparues, bien des détails de l'histoire interne de la revue nous sont inconnues. Nous avons heureusement pu compter sur la collaboration et les souvenirs de Hélène Pelletier-

Baillargeon qui a connu de l'intérieur la revue depuis ses tous débuts –ou presque- jusqu'à sa disparition en décembre 1974.

Les sujets abordés concernent donc l'histoire interne de la revue ainsi que certaines de ses idées. Pour ce qui concerne la vie interne, quelques thèmes ont été abordés. Nous avons voulu recréer les circonstances de la fondation, l'évolution des structures organisationnelles et celle des thématiques envisagées par la publication au cours de son histoire. Les structures organisationnelles évoquent autant le mode de fonctionnement interne –direction autoritaire ou collégiale?- que le statut de *Maintenant*, à savoir ses attaches institutionnelles. La revue a été associée à l'ordre des dominicains, de sa création jusqu'à la rupture de 1968, pour ensuite être complètement autonome. Nous avons voulu entre autres voir si le lien dominicain n'a pas restreint la marge de manœuvre du mensuel.

En ce qui a trait aux idées de *Maintenant*, nous avons décidé de ne retenir que l'évolution de ses positions concernant l'expression institutionnelle du christianisme et la laïcité, d'une part, et son itinéraire politique, d'autre part. À ce dernier chapitre, nous avons tenté de cerner les contours de ses idées socialistes et nationalistes.

Mais, ceci dit, comment se formule la problématique à partir de laquelle nous avons mené notre recherche? Comme nous l'apprend Peter L. Berger, dans un milieu devenu pluraliste et séculier –c'est le cas de la société québécoise des années 1960 et 1970-, les Églises doivent s'ajuster aux besoins des «consommateurs religieux» afin de présenter un «produit» qui puisse être jugé «vendable» ou «crédible» à une population qui n'est plus contrainte de l'adopter. Mais, à cette stratégie de l'accommodement, peut aussi s'ajouter comme attitude des Églises une stratégie de repli sur la tradition et de refus de toute adaptation. Dans ce nouveau contexte pluraliste et séculier, deux stratégies contradictoires peuvent en effet être envisagées, à savoir, d'une part, le repli intransigeant et, d'autre part, l'assimilation aux valeurs de la société globale aux dépens de la logique interne de la tradition religieuse en question. Entre ces deux extrêmes, une voie moyenne peut exister : l'actualisation d'une tradition. Dès lors, la question sera de savoir à quel modèle correspond la lecture du

christianisme que la revue propose, au chapitre politique et des rapports entre Église et société. Il nous a semblé en tout cas plus fructueux d'analyser les positions de la revue à la lumière de cette problématique que d'invoquer un courant idéologico-religieux, le personnalisme, auquel l'équipe a fait au demeurant fort peu d'allusions.

En plus de cette question centrale, d'autres objectifs ont guidé notre recherche. En ce qui a trait à l'historique et à la vie interne de la revue, nous avons voulu savoir dans un premier temps si la revue a bénéficié d'une assez grande liberté éditoriale, que ce soit durant la période dominicaine ou après. Le statut dominicain a-t-il imposé ou non des contraintes? De telles questions sont importantes, car les structures d'une revue conditionnent en bonne partie la teneur de ses idées. Par ailleurs, la question de la réception a retenu notre attention : il fallait tenter de dégager la perception que l'opinion a eu de la revue –novatrice ou timorée? Nous avons essayé aussi d'établir le niveau de rayonnement de la publication, afin de mesurer le taux de pénétration de la synthèse chrétienne qu'elle a proposée. Enfin, les crises qui ont opposé *Maintenant* et l'Ordre des dominicains en 1965 et en 1968 ont été considérées. Les audaces de la revue heurtait-elle un ordre et une Église plus timides sur la voie de l'actualisation ou de l'adaptation? Les motifs de la rupture ont dû être analysés.

L'analyse de contenu proprement dite a par ailleurs traité de deux grandes questions. Dans un premier temps, nous avons voulu voir si la revue a pris des positions qui vont dans le sens du désengagement institutionnel de l'Église auquel procède la Révolution tranquille. Rompait-elle avec l'ancien cléricalisme? Si oui, en quoi consistait son modèle de laïcité? Ce dernier se conformait-il au modèle plutôt radical et intégral du M.L.F.? Considérait-on un christianisme dépouillé de tout appui institutionnel, afin de mettre l'accent sur la foi intérieure du chrétien? Quelle stratégie a adopté *Maintenant*, le ghetto chrétien, l'assimilation de l'Église ou du chrétien dans une société séculière ou bien une voie moyenne entre ces deux extrêmes? Dans ce contexte, les positions de la revue concernant la confessionnalité scolaire ont mérité un examen particulier, en tant que révélateur des conceptions sur l'inscription de l'Église au sein de la société.

Dans un second et dernier temps, notre analyse de contenu a tenu à dégager les attitudes politiques de la revue. Trois objectifs animent le chapitre qui traite de ces questions. D'abord, en ce qui concerne les rapports entre le religieux et le politique, *Maintenant* adopte-t-elle une vision intégraliste ou libérale? Autrement dit, s'éloigne-t-elle de la modernité politique, plutôt «autonomiste», en continuité avec la tradition catholique qui a dominé au Québec? Ou bien s'y conforme-t-elle? Deuxièmement, est-ce que les idées socialistes et nationalistes de *Maintenant* ne sont que des imitations des conceptions véhiculées par les mouvements séculiers ou bien portent-elles la trace d'une spécificité chrétienne? Finalement, il s'est agi de savoir si la politisation de la revue qui survient durant la seconde moitié de son parcours, conformément à l'effervescence politique de cette période, a abouti à une espèce de dénaturation de la tradition chrétienne? Les considérations transhistoriques ont-elles été éclipsées? Interprète-t-on le christianisme en termes d'utopie quasi millénariste, comme cela semble avoir été le cas d'une certaine fraction de la gauche chrétienne française des années 1970? Tous ces questionnements ont eu pour but de déterminer si oui ou non *Maintenant* n'a fait que s'assimiler à des courants séculiers, à la société globale, ou si elle a plutôt actualisé au contact d'un nouveau contexte la tradition chrétienne.

Quelles méthodes et démarches avons-nous adopté dans cette recherche? Pour ce qui est du traitement des idées de la revue, nous avons procédé à une analyse de contenu thématique qualitative. Cela nous a semblé préférable à une analyse quantitative, car les silences sont parfois plus parlants et parce que la fréquence de certains thèmes est parfois assez faible. En ce qui concerne l'histoire de la revue, nous avons soumis à Hélène Pelletier-Baillargeon un questionnaire. Les articles de la revue qui portent sur sa propre histoire ont complété notre investigation.

Le temps est venu de faire part des résultats ainsi que des conclusions auxquels a abouti notre recherche. L'examen de l'histoire de la revue nous a permis de conclure qu'elle a profité d'une liberté totale, même durant la période dominicaine; les seules restrictions ont été sans doute le fait d'une autocensure. *Maintenant* a donc pu bénéficier d'une liberté qui lui a permis en retour de faire preuve d'audace. Cette hardiesse lui a valu des difficultés avec l'Ordre qui lui a reproché en 1965 ses positions en matière de contraception et en 1968 son

ton beaucoup trop politique au goût des dominicains. L'entreprise de *Maintenant* heurtait une institution ecclésiastique beaucoup plus timide au chapitre des réformes et des innovations. Nous le voyons, les structures de la revue ont conditionné ses idées et jusqu'aux crises qui l'ont mis aux prises avec la communauté. D'autre part, lors de l'affaire Bradet, *Maintenant* a été largement perçue comme une revue qui innovait du dedans l'Église et le catholicisme québécois. L'opinion a vu dans le limogeage du directeur l'indice que l'Église défendait des valeurs qui allaient à contre-courant de la société (démocratie, liberté de parole). *Maintenant* a voulu justement remédier à ce genre de situation. Par ailleurs, la publication a connu un assez large rayonnement, surtout sous la direction de H.-M. Bradet. Nous pouvons même affirmer que ses idées ont largement pénétré les nouvelles générations influentes au cours des années de la Révolution tranquille. On a même pu parler d'une «école *Maintenant*». Pour finir, si *Maintenant* a été audacieuse, elle n'a pas dépassé les bornes de l'orthodoxie. Sous la direction de Vincent Harvey, la revue a été hardie, mais le directeur avait reçu une formation théologique qui lui a permis de sauvegarder ses arrières.

D'autre part, le deuxième chapitre nous a permis de constater que la revue a tout au long de son existence défendu des positions qui s'écartaient du cléricalisme. Mais l'intensité de son sécularisme varie au gré des directeurs. Sous la direction de H.-M. Bradet, elle envisage un modèle de laïcité, qui, tout en répudiant le confessionnalisme à tous crins, refuse le laïcisme, c'est-à-dire une laïcisation intégrale qui refuse à l'Église toute forme de reconnaissance de la part de l'État. La revue conçoit une laïcité pluraliste en vertu de laquelle toute famille spirituelle de la nation pourra bénéficier d'une reconnaissance de l'État, qui, en retour, ajustera ses pratiques administratives et ses institutions –scolaires entre autres– en conséquence. Le modèle laïciste du M.L.F. qui est rejeté impose en revanche une laïcisation intégrale des institutions et des pratiques qui ne peut convenir qu'aux convictions des incroyants et des agnostiques. Or, pour *Maintenant*, l'État ne doit favoriser aucun groupe et s'ajuster à chacun d'eux, dans la mesure du possible. Si on ne peut concevoir un État pour les seuls chrétiens, il est tout aussi interdit d'envisager un État pour les seuls incroyants. En vertu de cette laïcité pluraliste, *Maintenant* conçoit un réseau scolaire pluraliste qui saura convenir aux diverses familles spirituelles. Elle se prononce ainsi en faveur d'écoles neutres pour les agnostiques, mais confessionnelles pour les catholiques.



Mais ce communautarisme tend à s'effacer avec les années. On envisage plutôt une intégration des chrétiens dans des institutions neutres et séculières où ils pourront toutefois faire rayonner leurs valeurs religieuses. Sous l'influence des théologies de la sécularisation, la revue invite les chrétiens à sortir du ghetto chrétien particulariste et ainsi, de la notion de chrétienté. Aussi, en 1968, la revue tranche sur ses anciennes positions en se prononçant pour une école publique neutre et commune, «ouverte», toutefois, à la présence chrétienne. Entre le ghetto et l'assimilation du chrétien dans la société globale, la revue imagine un chrétien qui saura témoigner de sa foi ardente dans les institutions neutres. Ce chrétien ne procède pas à un «vide religieux» hors de l'enceinte culturelle. Par ailleurs, pour *Maintenant*, la nécessaire sécularisation institutionnelle ne rime pas nécessairement avec recul de la foi et montée de l'incroyance. La revue semble même affirmer que c'est seulement dans un tel cadre qu'une foi authentique et pleinement intériorisée peut naître, les convictions religieuses n'étant que pur conformisme social sous le régime de la chrétienté.

Finalement, le dernier chapitre sur les attitudes et les idées politiques de la revue nous a permis d'en arriver à trois conclusions. D'une part, dans la lignée d'un refus de la privatisation du christianisme, *Maintenant* a une conception intégraliste des rapports entre religion et politique. Mais elle se dégage de l'intégralisme traditionnel en refusant la tutelle cléricale sur le politique. Le religieux n'influe plus tellement sur le choix des options, ce qui ouvre un espace de liberté politique pour les chrétiens; mais il guide et régule les attitudes et comportements des fidèles sur la scène publique. Telles sont les positions théoriques de *Maintenant* au chapitre des relations entre politique et religieux. Mais, dans le concret de ses engagements politiques, nous avons vu que, pour certains auteurs, l'Évangile comporte des implications sociales telles, qu'il semble pour ainsi dire aller de soi que le chrétien opte pour le socialisme. Les rapports entre nationalisme et christianisme sont toutefois beaucoup plus lâches. La revue opte pour l'indépendance après avoir défendu une conception séculière de la nation et du nationalisme. Des considérations plutôt profanes motivent son option.

Sur le plan des idées politiques, *Maintenant* s'adapte. Elle se rallie à la gauche nationale québécoise. Mais il ne faut pas y voir une conversion mécanique. Certes, par exemple, elle adhère à une réhabilitation de l'État, rompant avec l'antiétatisme catholique de naguère, mais

elle colore son nationalisme et son socialisme surtout de principes et de valeurs empruntées à la tradition chrétienne. Le socialisme de *Maintenant* en voulant combiner les valeurs de liberté et de communauté rappelle la troisième voie de naguère. Dans cet effort, elle essaie d'imaginer un socialisme inédit et original qui se démarque autant de la social-démocratie que du marxisme-léninisme. Par ailleurs, la revue valorise les traditions communautaires du passé québécois et la société civile, rompant ainsi avec un certain ton moderniste et technocratique ou étatiste. Il convient aussi d'invoquer un certain antimatérialisme. La révolution pacifique qu'appelle de ses vœux *Maintenant* ne se fixe pas seulement pour objectif le bien-être matériel et le confort. «L'homme ne vit pas que de pain», affirme l'équipe de la publication. Encore une fois, plutôt que d'assimilation, il faut parler ici d'une actualisation de la tradition au contact de nouveaux courants d'idées.

Nous avons vu par ailleurs dans le dernier chapitre que *Maintenant* s'adapte au processus de sécularisation qui agite la société québécoise. Une religion tout axée sur l'au-delà et qui délaisse la lutte politique pour un meilleur aménagement de la société n'emporte plus les faveurs des nouvelles générations. Aussi la revue conçoit un christianisme intramondain et politique qui, loin de constituer un obstacle pour le progrès et le changement social, comme le pense la jeunesse, invite les chrétiens à donner un espoir temporel aux hommes. Mais cette réinterprétation du christianisme constitue plus un rééquilibrage d'une religion jugée trop extramondaine qu'une refonte de la structure profonde de la foi chrétienne. On ne supprime pas la notion d'une finalité transhistorique du christianisme. De plus, on ne remplace pas la quête du salut dans l'au-delà par une absolutisation millénariste d'un quelconque idéal politique. De toutes ces conclusions, il faut en déduire que *Maintenant* s'éloigne de la tendance de la modernité à privatiser la foi chrétienne. Non, le christianisme n'est pas qu'une foi intime de la conscience; il a son mot à dire sur le plan politique. Mais, conséquente avec son refus de la chrétienté, ce refus ne s'accompagne pas de la notion d'une Église qui serait l'instance de légitimation de la société. L'Église de *Maintenant* ne doit pas prétendre au pouvoir, mais jouer un rôle critique et de contestation, appelant à un constant dépassement.

En définitive, *Maintenant* a tenu à associer deux impératifs : d'un côté, offrir une religion «crédible», mais sans mettre en péril, d'un autre côté, la logique interne de la tradition

chrétienne. D'une part, *Maintenant* a voulu ainsi proposer un christianisme en phase avec l'évolution de la société. Elle a voulu démontrer que le christianisme n'est pas indissociablement lié à un régime de chrétienté; il peut et doit même s'accommoder d'un désengagement institutionnel. Le christianisme n'est pas de plus lié dans son esprit au conservatisme social; on peut être chrétien et militer pour un Québec souverain et socialiste. On essaie ainsi de dissocier le christianisme d'idées impopulaires et de l'associer à des causes qui séduisent alors le Québec et particulièrement, les générations montantes. Mais, d'autre part, la revue a proposé de tels réaménagements sans céder aux sirènes de l'assimilation ou de la dissolution totale de l'identité chrétienne. Aussi, la conclusion que nous inspirent ces divers résultats se formule ainsi : en refusant le ghetto, *Maintenant* n'en a pas pour autant privilégié l'optique de l'assimilation. Sur tous les points, elle a voulu actualiser la tradition et la religion chrétienne, même si elle a été plus audacieuse que l'institution ecclésiale elle-même. Donnons des exemples. Envisageant un chrétien présent dans les institutions neutres, elle l'invite tout de même à témoigner de sa foi au sein de celles-ci et non pas simplement de s'assimiler aux autres citoyens et à un esprit exclusivement rationaliste. Se ralliant à la gauche nationale, elle n'abandonne pas pour autant des principes de la tradition sociale chrétienne. Puis, imaginant un christianisme intramondain, elle n'en fait pas qu'une simple religion politique, qu'un simple millénarisme.

Cette conclusion générale nous donne un aperçu de l'esprit de conciliation et de synthèse de *Maintenant*. Il est regrettable que nous n'ayons pu voir si une telle conclusion s'applique aux autres idées, éthiques et ecclésiologiques, défendues par la revue. La gauche chrétienne québécoise des années 1960 et 1970 doit être analysée dans tous ses aspects, et non pas seulement dans ses dimensions politico-institutionnelles. Nous serions mieux en mesure d'évaluer la profondeur des mutations qui ont lieu durant les années 1960 et 1970, alors que l'Église et la société québécoise sont traversées par un important processus de modernisation. Nous aurions dès lors un portrait complet des diverses attitudes de la gauche chrétienne, que l'on pourrait comparer à la droite catholique, largement méconnue elle aussi. La recherche doit en effet se pencher sur les éléments plus conservateurs du catholicisme en ces années, afin de pouvoir établir les conditions de leur marginalisation et de leur éventuel ralliement. La revue *Relations* n'a pas persisté en effet dans la voie du conservatisme. Est-ce là un indice

de la nécessité d'une adaptation à des courants de société qu'on ne peut plus ignorer? *Maintenant* aura en tout cas montré la voie. Mais, plus généralement, ce sont les positionnements par rapport à la sécularisation et à la modernité qui doivent être élucidés.

## APPENDICE

### QUESTIONNAIRE (ENTREVUE AVEC MME HÉLÈNE PELLETIER-BAILLARGEON)

J'aimerais que nous abordions la question de l'histoire interne de la revue. Mais avant de commencer l'entrevue comme telle, j'aimerais vous faire part de ma vision de l'histoire interne de la revue *Maintenant*. Trois ou quatre périodes ou étapes l'ont jalonnée. Dans un premier temps, il y a la période Bradet, soit de 1962 à 1965. Ensuite, autre étape, lui succède le Père Harvey qui donne une tonalité différente à la publication. Cette période s'étend de 1965 à 1968, année où les liens institutionnels avec l'Ordre sont rompus. Finalement, dernière période, la revue devient une publication chrétienne autonome qui, fait à noter, se politise davantage à la faveur du mouvement de sécularisation qui traverse la société.

Commençons donc par la période Bradet.

I-La période Bradet.

-Le Père Bradet décide de saborder *La Revue Dominicaine* pour la remplacer par une autre publication, la revue *Maintenant*, qui voit le jour en janvier 1962. Pourquoi choisit-il de changer la formule de la publication dominicaine? Quelles sont ses intentions initialement et quel programme s'est-il fixé? Est-ce que la tenue prochaine d'un concile influence ses préparatifs?

-Avant de fonder la revue, le Père Bradet décide auparavant de mener des consultations auprès des pères dominicains, d'étudiants en théologie et de certains directeurs de revue comme *Cité Libre*, *Relations* ou *Liberté*? Avez-vous un souvenir de la nature des échanges qui ont eu lieu et ont-ils eu une influence sur le futur directeur?

-Est-ce que le choix du nom de la revue indiquait tout un programme? À qui devons-nous ce choix et quels furent les motifs qui l'animèrent?

-Durant cette période, la revue semble coincée entre deux extrêmes, soit la mouvance intégriste et les laïcistes. Ces derniers ne paraissent pas consacrer beaucoup de temps à pourfendre *Maintenant*, ce qui n'est pas le cas des intégristes. Ceux-ci accusent même l'Ordre qui parraine la revue de s'associer à une entreprise de démolition de la tradition canadienne-française. Est-ce que le statut de la revue met dans l'embarras les dominicains par suite de ces attaques? Ces attaques ne figurent-elles pas parmi les causes du limogeage du Père Bradet, dont on parlera davantage plus tard. J'aimerais que vous me parliez du statut de la revue durant cette période, car, comme on sait, en 1965, à la suite de l'affaire Bradet, on tient à établir une certaine distance entre l'Ordre et les positions que peut prendre la revue. Mais, sous la période Bradet, on ne semble pas insister sur de telles précautions. Est-ce que je me trompe?

-Quel était le fonctionnement de la revue pendant cette période? Le directeur en mène-t-il large ou bien cherche-t-il à consulter? Quelles sont les attributions du directeur, du secrétaire de rédaction, de l'adjoint à la rédaction, des rédacteurs, du comité de rédaction, des collaborateurs? Puis, comment se fait sentir la pression des autorités dominicaines? Y a-t-il des cas de censure? L'Ordre accorde-t-il une grande marge de manoeuvre au point de s'en repentir en 1965 comme il semble que cela soit le cas en juillet 1965? Quels sont les rapports avec le reste du clergé non dominicain (le Cardinal Léger, les évêques, etc.)?

-Quels étaient les rapports de la revue avec les autres publications intellectuelles de la période comme *Cité Libre* puis, plus tard, *Parti-Pris*?



-P. Vallières, alors à *Cité Libre*, vous reproche de ne songer qu'à réformer l'Église et à délaissier la révolution? Est-ce que cette opinion reflète vraiment la hiérarchie des préoccupations de *Maintenant*?

-La revue atteint-elle rapidement la renommée qui la caractérise? Le tirage devient-il rapidement important? Durant quelle période la revue atteint-elle son sommet au niveau du tirage et de sa renommée? Est-ce durant la période Bradet ou sous la direction du Père Harvey?

-Comment la revue est-elle reçue par la population avant l'affaire Bradet? Est-elle perçue comme le fer de lance du renouveau du catholicisme québécois dans la foulée du Concile?

-En quoi consiste le profil du public lecteur alors? Les lecteurs appartiennent-ils à ces nouvelles élites qui font la Révolution tranquille? Sont-ce des jeunes?

-Comme le mentionne plusieurs fois le Père Bradet, la revue ambitionne de créer autour d'elle comme du temps de *Sept* en France toute une école de pensée voire un mouvement. S'agit-il d'exercer une grande influence au sein de la société? Veut-on influencer la population afin que le christianisme d'ici soit transformé selon les principes du Concile? Quels sont les objectifs de ce mouvement?

-Les colloques que vous organisez souvent durant cette période ont-ils un large rayonnement? En parle-t-on dans la presse à grand tirage? Quels sont les colloques qui ont le plus grand retentissement? Suscitent-ils toute une école de pensée autour de la revue? Pourquoi cesse-t-on d'en organiser avec la venue du Père Harvey à la direction?

-Pourquoi y a-t-il un comité de la revue à Québec? Est-ce pour éviter que la revue soit trop montréalaise donc peu sensible aux préoccupations des autres régions? Encore une fois, pourquoi ce comité est-il disparu?

-Le temps est *Maintenant* venu de parler de l'affaire Bradet qui a lieu durant l'été 1965. J'aimerais que vous m'en donniez les causes d'après ce que vous vous en souvenez.

-Les autorités dominicaines veulent-elles alors changer dans le fond l'orientation de la revue, bien que le Père Rondeau, supérieur provincial, s'en défende dans un communiqué? Peut-on dire que l'Ordre affirme tout haut ne pas vouloir changer l'orientation à cause de la pression de l'opinion publique. Sans les réactions de cette dernière, quelle tournure auraient pris les événements?

-Quel a été le retentissement de cette affaire dans l'opinion publique?

-Comment l'affaire a-t-elle connu un dénouement heureux? Quelles impressions vous inspirent les négociations qui ont lieu entre l'Ordre d'une part et Pierre Saucier et vous d'autre part?

-Pourquoi l'idée de réinstaller le Père Bradet à la direction est-elle exclue?

-J'ai lu dans les journaux de l'époque que les autorités dominicaines songent alors à remplacer le Père Bradet par le Père André Guillemette qui est professeur à l'Université de Montréal. Quel est le profil idéologique de cet homme? Aurait-il fait en sorte que la revue rentre dans le rang?

-*Maintenant* se caractérise par un type de collaboration entre clercs et laïcs. J'aimerais que vous me parliez de ce que cette caractéristique a d'original ou d'inédit pour l'époque, car je crois que ce sujet est important.

Parlons *Maintenant* de la deuxième période qui s'étend de 1965 à 1968 lorsque survient la rupture avec l'Ordre des dominicains.

## II-La deuxième période, de la venue de Harvey à la rupture avec l'Ordre en 1968.

-Avec la venue de Vincent Harvey à la direction, la revue adopte une charte. Dans cette charte, *Maintenant* se propose d'oeuvrer pour le progrès de l'Église comme de la société civile. Elle véhicule des valeurs chrétiennes, mais aussi humanistes. Aussi ouvre-t-elle ses portes à la collaboration de non-croyants qui partagent ses principes. Cette ouverture est-elle inédite par rapport au passé? A-t-elle créé des remous au sein de l'Ordre ou, plus généralement, de l'Église?

-Quel est le style de la direction du Père Harvey? Qu'est-ce qui change par rapport à la période Bradet? La direction est-elle plus «autoritaire» ou plus collégiale, conformément à l'entente intervenue entre vous et les autorités dominicaines au terme de l'affaire Bradet? Y a-t-il des cas de censure?

-Sous la période Bradet, on disait que *Maintenant* était une revue chrétienne d'opinion publiée par les dominicains. Après l'affaire Bradet, on apporte des correctifs : il s'agit d'une revue publiée sous la responsabilité de l'Ordre de saint Dominique. La nuance est perceptible et elle consiste à marquer une distance entre les positions officielles et les points de vue de la publication, ce qui a peut-être pour effet de donner les coudées franches à l'équipe de la revue. Malgré cela, le statut de la revue est ambigu au dire de plusieurs. Pourquoi ne pas avoir envisagé de créer une revue chrétienne laïque? Est-ce parce que le fait d'être associé à un Ordre religieux donne plus de portée et de poids à des positions audacieuses? Dans ce cas, on se défend d'être le porte-parole officiel de l'Ordre de peur de le placer dans l'embarras, mais en même temps, les liens institutionnels avec l'Ordre sont revendiqués afin de donner plus de rayonnement aux positions de la revue au sein de l'opinion publique...

-Sous la direction du Père Harvey, est-ce que les pressions de l'Ordre sont moins perceptibles qu'auparavant? Bénéficie-t-on d'une plus grande marge de manoeuvre éditoriale?

-Dans son *Histoire du catholicisme québécois, de 1940 à nos jours*, Jean Hamelin brosse à grands traits l'évolution de la revue depuis l'arrivée de Vincent Harvey. Il écrit que dès lors, la revue est au service d'une seule idéologie et d'un seul projet de société. Avez-vous perçu cette évolution vers une revue engagée et de combat sous le Père Harvey? Ne peut-on pas dire que sous le Père Bradet, *Maintenant* était davantage un lieu de discussion où plusieurs options pouvaient s'exprimer, une revue-forum, en un mot, une tribune?

-Comment le public lecteur réagit devant les changements apportés par le Père Harvey? Les déplore-t-il ou bien les accueille-t-il favorablement?

-L'appui à la cause de l'indépendance du Québec en 1967 crée-t-il des remous au sein de ce lectorat, de l'opinion publique et du clergé?

-Les positions socialistes de la revue prises plus tôt suscitent-elles aussi des remous?

-Assiste-t-on alors à un changement dans le profil du lectorat durant cette période?

-Êtes-vous d'accord pour dire que la revue dès cette période insiste davantage sur les questions sociales, politiques et économiques sans négliger les questions religieuses? Si oui, qu'est-ce qui explique ce changement dans les préoccupations?

-Abordons pour l'instant la deuxième affaire *Maintenant* survenue en novembre 1968? Quelles en sont les causes directes et indirectes?

-Accepte-t-on à contre-cœur au sein de l'équipe la rupture des liens avec l'Ordre ou bien envisage-t-on désormais que le temps est mûr pour une revue laïque chrétienne?

J'aimerais que nous abordions la dernière étape du parcours de *Maintenant*, soit de la rupture avec l'Ordre dominicain à 1974, année qui marque la fin de la revue sous la forme d'une publication distincte et autonome.

### III-La revue, de 1969 à 1974.

-Quelles sont les lignes directrices du nouveau statut qui fait suite à la rupture?

-Le nouveau statut de la revue aura-t-il un impact sur les positions de la revue? Perçoit-on une plus grande liberté?

-Pierre Péladeau finance la revue annuellement à hauteur de dix mille dollars par année. En échange de ce soutien, exerce-t-il des pressions quant à la ligne générale de la revue? La revue pouvait-elle se passer de son soutien? Était-il permis de penser que la revue aurait pu faire ses frais avec les seuls abonnements?

-Est-ce que durant cette période, le fonctionnement ou les cadres de la revue se modifient? La direction de la revue adopte-t-elle une démarche encore plus collégiale?

-La disparition du Père Harvey a-t-il un impact sur les cadres de la revue, sur son fonctionnement?

-En 1969 et en 1973, vous menez des sondages auprès de vos lecteurs. Ces enquêtes révèlent que les lecteurs prisent davantage les articles traitant de questions sociales ou politiques. Ils sont moins engagés sur le plan religieux, surtout en 1973. Or, on constate durant cette période, que la revue tend à accorder plus d'attention aux problèmes sociopolitiques et à délaisser les questions religieuses, ou du moins celles à incidence strictement ecclésiale. L'équipe de la revue s'en rend compte très tôt. Le Père Harvey soutient même que c'est là le reflet de la sécularisation de la société. Quels commentaires vous inspire cette remarque?

-L'identité chrétienne de la revue change-t-elle, se dilue-t-elle dès l'avènement de ce nouveau statut en 1969 ou bien plus tard?

-En 1973, sans abandonner complètement l'orientation chrétienne de la revue, vous expliquez dans un éditorial que le temps est venu de la placer au second rang, derrière les options socialiste et indépendantiste. Vous dites alors qu'il n'est plus nécessaire de mettre ensemble ces trois options. Cette décision répond-elle à une pression du lectorat? Est-ce que les milieux intellectuels plutôt areligieux au Québec considéraient comme peu sérieux une revue d'idées chrétienne? Ce sera là ma dernière question.

-Je suis bien conscient de ne pas avoir couvert tous les aspects de l'histoire interne de la revue. Aussi, y a-t-il des commentaires que vous aimeriez faire en plus de tout ce que vous avez dit?



## BIBLIOGRAPHIE

### Méthodologie

Bardin, Laurence. 1993. *L'analyse de contenu*, 7<sup>éd.</sup> rev. et augm. Coll. «Le psychologue», no 69. Paris : PUF, 291 p.

### Ouvrages concernant *Maintenant* et l'Ordre des dominicains

Baum, Gregory. 1990. «Catholicism and Secularization in Quebec». Chap. in *The Church in Quebec*, p. 15-47. Outremont: Novalis.

Beaulieu, André et Jean Hamelin. 1989. «*Maintenant*». Chap. in T. 9 de *La presse québécoise, des origines à nos jours*, p. 235-238. Québec : Presses de l'Université Laval.

Beausoleil, Pierre. 1968. «Analyse de contenu de deux publications catholiques, *Maintenant* et *Relations* : Études des thèmes idéologiques». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 113 p.

Boucher-Saint-Pierre, Denise. 1973. *Mon ami Bradet : Grosse tête, gros coeur*. Préf. de Bernard Lacroix. Coll. «Présence». Montréal : Fides, 207 p.

Chéné, Yolande. 1965. *L'affaire Bradet*. Montréal : Éditions du Jour, 117 p.

Harvey, Vincent. 1973. *L'homme d'espérance : Recueil d'articles (1960-1972) réunis par l'équipe de la revue Maintenant*. Préf. de Hélène Pelletier-Baillargeon et de F. Dumont. Coll. «Héritage et Projet», no 5, Montréal : Fides, 276 p.

Montminy, Jean-Paul. 1968. *Enquête sociologique sur les Dominicains*. 2 t. Montréal : s. é.

Plourde, Jules-Antonin. 1973. *Dominicains au Canada : Album historique*. S. l. : 159 p.

Tremblay, Marthe-Francine. 1983. «Culture colonisée et ethnocentrisme (Québec, 1950 à 1975) : *Cité Libre, Liberté, Maintenant et Parti Pris*». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 333 p.

### Ouvrages sur le catholicisme d'ici et d'ailleurs

Baboin-Jaubert, Christian. 1991. *L'Église : pour ou contre le libéralisme?* Lyon : Chronique sociale, 195 p.

Baillargeon, Stéphane. 1994. *Entretiens avec Louis Rousseau : Religion et modernité au Québec*. Coll. «De vive voix». Montréal : Liber, 150 p.

Bourque, Gilles, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin. 1994. «Le discours religieux». Chap. in *La société libérale duplessiste*, p. 251-310. Coll. «Politique et économie». Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Caulier, Brigitte (dir. publ.). 1996. *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Québec : Presses de l'Université Laval, 208 p.

Chenu, Marie-Dominique. 1979. *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*. Paris : Cerf, 96 p.

Conférence catholique canadienne, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. 1971. *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*. Nive Voisine, Jean Hamelin et André Beaulieu. Montréal : Fides, 112 p.

Conférence catholique canadienne, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. 1971. *L'Église : un héritage, un projet*. Fernand Dumont et al. Montréal : Fides, 323 p.

École française de Rome. 1989. *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965) : Actes du colloque Le deuxième concile du Vatican (1959-1965) organisé par l'École française en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza* (Rome, 28-30 mai 1986). Coll. «L'École française de Rome», no 113. Rome : L'École française de Rome, 834 p.

Eid, Nadia Fahmy. 1978. *Le clergé et le pouvoir politique au Québec: Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle*. Coll. «Cahiers du Québec, histoire», no 41. Montréal, Hurtubise HMH, 318 p.

En collaboration. 1986. *Le Concile revisité : Réflexions sur le Concile et l'après-Concile*. Coll. «Pastorale et vie», no 6. Montréal : Éditions Paulines, 327 p.

- Ferretti, Lucia. 1993. «L'Église de Montréal (1900-1950) dans les mémoires et les thèses depuis 1980». *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Études d'histoire religieuse*, vol. 59, p. 105-123.
- Ferretti, Lucia. 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Boréal, 204 p.
- Fouilloux, Étienne. 2001. In *Émile Poulat : Un objet de science, le catholicisme*, sous la direction de Valentine Zuber, p. 246-252. Paris, Bayard.
- Grand'Maison, Jacques. 1970. *Nationalisme et religion. T. 2. Religion et idéologies politiques*. Montréal : Beauchemin, 206 p.
- Hamelin, Jean. 1984. *Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle. T. 2. De 1940 à nos jours*. Montréal : Boréal Express, 425 p.
- Hamelin, Jean et Nicole Gagnon. 1984. *Histoire du catholicisme québécois : Le XXe siècle. T. 1. De 1898 à 1940*. Montréal : Boréal Express, 357 p.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1986. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Coll. «Sciences humaines et religion». Paris : Cerf, 395 p.
- Latourelle, René (dir. publ.). 1988. *Vatican II, bilan et perspectives : Vingt-cinq après (1962-1987)*. 3 t. Montréal : Bellarmin; Paris : Cerf.
- Lemieux, Raymond. 1996. «Les catholiques dans la Révolution tranquille : aggiornamento ou assimilation». In *Érudition, humanisme et savoir. Actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin* (Québec, novembre 1994), sous la dir. de Yves Roby et Nive Voisine, p. 295-316. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy. 2000. *Le catholicisme québécois*. Coll. «Diagnostic», no 28. Québec: Éditions de l'IQRC, 141 p.
- Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren. 1999. «L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille». *Société*, nos 20-21 (été) : p. 347-440.
- Moreux, Colette. 1978. «Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol 58, no 1, p. 35-62.
- Piettre, André. 1986. *Les chrétiens et le libéralisme*. Paris : Éd. France-Empire, 311 p.

- Piettre, André. 1986. *Les chrétiens et le socialisme*. Paris : Éd. France-Empire, 241 p.
- Portelli, Hugues. 1986. *Les socialismes dans le discours social catholique*. Paris : Le Centurion, 125 p.
- Poulat, Émile. 1977. *Église contre bourgeoisie*. Tournai : Casterman, 290 p.
- Rouleau, Jean-Paul. 1990. «Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II». *Sociologie et sociétés : Catholicisme et société contemporaine*, vol. 22, no 2 (octobre), p. 33-48.
- Routhier, Gilles (dir. publ.). 2001. *Vatican II au Canada : enracinement et réception*. Coll. «Héritage et projet», no 64. Montréal : Fides, 543 p.
- Turcotte, Paul-André. 1981. *L'éclatement d'un monde : Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*. Montréal : Bellarmin, 366 p.
- Valadier, Paul. 1989. *L'Église en procès : Catholicisme et société moderne*. Coll. «Champs». Paris : Flammarion, 241 p.
- Vatican II. 2000. *Les seize documents conciliaires : Texte intégral*. Montréal et Paris : Fides, 715 p.

### Ouvrages généraux sur le Québec

- Balthazar, Louis. 1990. «La laïcisation tranquille au Québec». *La pensée et les hommes : La laïcité en Amérique du Nord*, vol. 33, no 14, p. 31-50.
- Bélanger, Yves, Robert Comeau et C. Métivier (dir. publ.). 2000. *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*. Montréal : VLB éditeur, 316 p.
- Comeau, Robert (dir. publ.). 1989. *Jean Lesage et l'éveil d'une nation : Actes du colloque Les leaders politiques du Québec contemporain* (Montréal, 1988). Sillery : Presses de l'Université du Québec, 397 p.
- Dion, Léon. 1967. *Le Bill 60 et la société québécoise*. Coll. «Aujourd'hui». Montréal : Hurtubise HMH, 197 p.
- Guindon, Hubert. 1990. *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*. Montréal : Éditions Saint-Martin, 233 p.

- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard. 1987. *Le Québec depuis 1930. T. 2 de Histoire du Québec contemporain*. Montréal : Boréal, 733 p.
- McRoberts, Kenneth et Dale Posgate. 1983. *Développement et modernisation du Québec*. Montréal : Boréal Express, 350 p.
- Murray, Vera. 1976. *Le parti québécois : de la fondation à la prise du pouvoir*. Coll. «Les Cahiers du Québec, science politique», no 28. LaSalle : Hurtubise HMH, 242 p.
- Nevitte, Neil et François-Pierre Gingras. 1983. «La Révolution en plan et le paradigme en cause». *Revue canadienne de science politique*, vol. 16, no 4 (décembre), p. 671-716.

#### **Sur les intellectuels en général et les revues d'ici et d'ailleurs**

- Bélanger, André J. 1977. *Ruptures et constantes : Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, la JEC, Cité Libre, Parti Pris*. Montréal : Hurtubise HMH, 219 p.
- Bouchard, Gérard. 2003. *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*. Montréal : Boréal, 313 p.
- Boucher-Saint-Amant, Pierrette. 1981. «L'idéologie de la revue *Parti Pris* : le nationalisme socialiste». In T. 1 de *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, sous la dir. de F. Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy, p. 315-354. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Carrier, André. 1968 «L'idéologie politique de la revue *Cité Libre*» *Revue canadienne de science politique*, vol. 1, no 1 (décembre), p. 414-428.
- Coutrot, Aline. 1982. *Sept : Un journal, un combat*. Paris : Éditions Cana-Jean Offredo, 261 p.
- Dupuis, Jean-Claude. 1993. «La pensée religieuse de l'*Action française* (1917-1928). *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Études d'histoire religieuse*, no 59 : p. 73-88.

- Dupuis, Jean-Claude. 1996. «La revue *Relations* et le Concile Vatican II». *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, no 6 (automne), p. 33-50.
- Fortin, Andrée. 1993. *Passage de la modernité : Les intellectuels québécois et leurs revues*. Québec : Presses de l'Université Laval, 405 p.
- Gagnon, Serge. 1981. «*Aujourd'hui-Québec*, février-décembre 1965». In T. 1 de *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, sous la dir. de F. Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy, p.287-313. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Latendresse, Claude. 1986. «L'Ordre des jésuites et la sécularisation au Québec : analyse des discours de la revue *Relations* (1958-1970)». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 145 p.
- Ory, Pascal et Jean-François Sirinelli. 1986. *Les intellectuels en France : de l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris : Armand Colin, 263 p.
- Pluet-Despatin, Jacqueline. 1992. «Une contribution à l'histoire des intellectuels : les revues». *Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent*, no 20 (mars), p. 125-136.
- Poirier, Marcel. 1978. «Une réforme inachevée : La revue *Communauté chrétienne* (1962-1972)». Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 253 p.
- Poirier, Marcel. 1981. «Une réforme inachevée. La revue *Communauté chrétienne* (1962-1972). In T. 3 de *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, sous la dir. de F. Dumont, J. Hamelin et J.-P. Montminy, p. 299-324. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Warren, Jean-Philippe. 1999. «Gérard Pelletier et *Cité Libre*: la mystique personnaliste de la Révolution tranquille». *Société*, nos 20-21 (été), p. 313-346.
- Winock, Michel. 1996. «*Esprit*». *Des intellectuels dans la cité, 1930-1950*. Coll. «Points-Histoire», no 200. Paris : Seuil, 499 p.

### **La gauche chrétienne d'ici et d'ailleurs**

- Aubert, Jean-Marie. 1974. *Théologies de la libération en Amérique latine : Actes du séminaire Les théologies de la libération en Amérique organisé par le Centre*



*d'Études et de Recherches interdisciplinaires en Théologie* (4 juin 1973). Coll. «Le point théologique», no 10. Paris : Beauchesne, 130 p.

Baum, Gregory. 1992. «The Catholic Left in Quebec». In *Culture and Social Change: Social Movements in Quebec and Ontario*, sous la dir. de Colin Leys, p. 140-154. Montréal : Black Rose Books.

Baum, Gregory. 1990. «Politisés chrétiens : A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982». *Studies in Political Economy*, no 32 (été), p. 7-89.

Berger, Suzanne. 1988. «Déclin religieux et recomposition politique : une interprétation de l'exemple français». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 66, no 1 (juillet-septembre), p. 147-182.

Dumont, Fernand. 1960. «Structure d'une idéologie religieuse». *Recherches sociographiques*, vol. 1, no 2 (avril-juin), p. 161-187.

Hervieu-Léger, Danièle. 1973. *De la mission à la protestation : L'évolution des étudiants chrétiens (1965-1970)*. Coll. «Sciences humaines et religions». Paris : Cerf, 244 p.

Löwy, Michael. 1990. «Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération». *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 71, no 1 (juillet-septembre), p. 7-23.

Reny, Paul et Jean-Paul Rouleau. 1978. «Charismatiques et Socio-politiques dans l'Église catholique au Québec». *Social Compass*, vol. 25, no 1, p. 125-143.

Rouleau, Jean-Paul. 1984. «Le discours nationaliste dans une revue jésuite : Fonctionnement du rapport de la religion au politique». *Social Compass : Religions et nationalismes au Canada*, vol. 31, no 4, p. 351-363.

Vaillancourt, Jean-Guy. 1982. «Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain». *Cahiers du Centre de recherche en sociologie religieuse : Les mouvements religieux aujourd'hui*, no 5, p. 261-282.

### **Ouvrages de sociologie des religions**

Bastide, Roger. 1969. «Le problème des mutations religieuses». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 17, no 6 (janvier-juin), p. 5-16.

- Berger, Peter L. 1971. *La religion dans la conscience moderne: essai d'analyse culturelle*. Coll. «Religion et sciences de l'homme». Paris : Le Centurion, 287 p.
- Couture, Yves. 1994. *La terre promise : L'absolu politique dans le nationalisme québécois*. Montréal : Liber, 222 p.
- Desrosiers, Yvon (dir. publ.). 1986. *Religion et culture au Québec: Figures contemporaines du sacré*. Montréal : Fides, 422 p.
- Isambert, François-André. 1976. «La sécularisation interne du christianisme». *Revue française de sociologie*, no 17 (octobre-décembre), p. 573-589.
- Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout: Brepols, 181 p.
- Willaime, Jean-Paul. 1995. *Sociologie des religions*. Coll. «Que sais-je?», no 2961. Paris : PUF, 127 p.